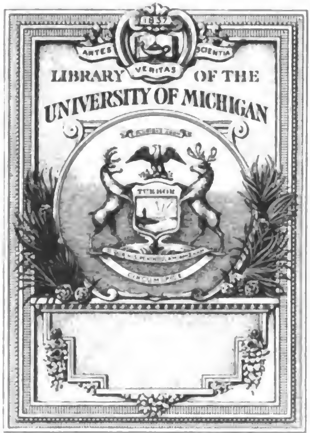
Das problem der materie in der griechischen philosophie

Clemens Baeumker


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

DAS

PROBLEM DER MATERIE

IN DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

EINE HISTORISCH-KRITISCHE UNTERSUCHUNG

VON

CLEMENS BAEUMKER.

MÜNSTER, 1890.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Vorwort.

Die Aufgabe der philosophiegeschichtlichen Forschung, darin stimmen alle ihre Kenner überein, kann nicht bloss die sein, perlschnurartig System an System zu reihen, nur verbunden durch den Faden der zeitlichen Aufeinanderfolge oder irgendwelcher anderer rein äusserer Diadochenverhältnisse. Soweit dieselbe geschichtliche Erkenntnis als selbständigen ersten Zweck verfolgt und sich nicht darauf beschränkt, als blosse Handlangerin für die sachliche Discussion der Probleme das Material an Gründen pro und contra herbeizutragen, wird sie vielmehr in vorderster Reihe darauf ausgehen müssen, das Werden der wechselnden philosophischen Anschauungen begreiflich zu machen. Freilich ist hierbei im Auge zu behalten, dass die bei geschichtlichen Thatsachen wirksame Causalität keine eindeutig bestimmte ist und daher auch nicht einer allgemeinen Regel untersteht. Der Versuch, aus irgendwelchen Kategorien die geschichtliche Entwicklung a priori abzuleiten als etwas, das notwendig so erfolgen m u s s t e, wie es geschehen ist, ist daher noch stets misslungen und musste misslingen; denn der hier vorausgesetzte innere Determinismus besteht so wenig auf dem besondern Gebiete der philosophischen Entwicklung, wie überhaupt auf irgend einem der Menschengeschichte. Weder der logische Ternar von Thesis, Antithesis, Synthesis, noch die psychologischen Bedingungen, die in dem successiven Bekanntwerden mit andern Systemen gegeben sind, noch irgendwelche sonst aufgestellte Umstände haben die zwingende Gewalt, welche uns berechtigte, sie den Prämissen eines apodictischen Schlusses gleichzustellen. Die philosophiegeschichtliche Forschung muss sich deshalb begnügen, zu zeigen, wie das Wirkliche wirklich werden k o n n t e. Nicht zwingende, wohl aber hinreichende Gründe hat sie aufzuweisen; nicht wie

ein System notwendig, wohl aber, wie es denkbar war und wirklich gedacht werden konnte, hat sie zu erklären.

Die Verschiedenheit der geschichtlich hervorgetretenen philosophischen Weltauffassungen aber zeigt sich durch ein doppeltes Moment bedingt, das eine objectiver Natur, subjectiver das andere. Das erste liegt in den sich aufdrängenden Problemen selbst, die wegen ihrer Compliciertheit der Betrachtung verschiedene Seiten darboten. Das andere beruht auf der Verschiedenheit der Voraussetzungen und angenommenen Meinungen, mit welchen die philosophischen Forscher an die Lösung der Probleme herantraten; denn die ideale Forderung einer völlig voraussetzungslosen Untersuchung haben auch diejenigen Forscher in Wirklichkeit niemals erfüllt, welche in ihr ein notwendiges Erfordernis des Philosophierens glaubten erblicken zu müssen.

Die Gesamtentwicklung der philosophischen Weltanschauung setzt sich zusammen aus der Entwicklung der besondern Probleme, des Gottes-, Geistes- und Naturproblems und der darin enthaltenen Einzelfragen. Wenngleich von einem systematischen Kopf das eine Problem nicht ohne das andere angegriffen wird, so hat doch auch die Einzelfrage ihre Geschichte, der nachzuforschen eine Sache ist, der Mühe der Arbeit wert. Eine solche monographische Untersuchung, welche das Einzelproblem für sich herausgreift, erlaubt es, die mannigfachen Fragen, welche in demselben eingeschlossen sind, in eingehender Analyse zu entwickeln, Sie giebt daher eine bessere Einsicht in die Gründe, aus denen die Antworten so verschieden ausfielen, jenachdem diese oder jene in der Sache liegende Schwierigkeit den Ausgangspunct des Philosophierens bildete. Indem sie so das einzelne Problem, dasselbe gleichsam hin und her werfend, durch den Wechsel sich ablösender Lehrgebäude hindurch verfolgt, lehrt sie zugleich, mehr als bei der zusammenhangenden Darstellung ganzer Systeme der Fall ist, das sachlich Berechtigte und wahrhaft Bedeutsame von dem sondern, was nur aus psychologischen Gründen, aus der individuellen Entwicklung der einzelnen Philosophen, seine nicht absolute, sondern bloss relative Rechtfertigung erfährt. Gerade die monographische Behandlung der Geschichte einzelner Probleme dient so in hervorragendem Maasse neben dem historischen Zwecke auch der sachlichen Einsicht, deren Förderung ebenso den natürlichen Lohn der philosophiegeschichtlichen Forschung bildet, wie die

Geschichte der politischen Gebilde uns die Kunst der Politik lehren soll. Begreiflich erscheint es darum, dass das glänzende Beispiel einer wahrhaft historischen doxographischen Monographie, welches Trendelenburg in seiner Geschichte der Kategorienlehre gab, seitdem zahlreiche Nachfolger gefunden hat.

Einigermaassen befremdend kann es sein, dass bei diesen Einzeluntersuchungen die Naturphilosophie im engern Sinne so wenig Berücksichtigung gefunden hat. Namentlich der Grundbegriff dieser, der Begriff der Materie, harrt noch immer einer die Gesamtentwicklung berücksichtigenden Bearbeitung.

Wenn ich in der vorliegenden Schrift diese Lücke wenigstens zum Teil auszufüllen versuche, so bedarf es einer Rechtfertigung wohl nur wegen der Begrenzung auf das Altertum, in der ich den Gegenstand erfasst habe. Doch sprachen dafür verschiedene sachliche Gründe. Einmal hat die griechische Philosophie innerhalb der von mir in der Einleitung bezeichneten Grenzen das Problem der Materie in einer im ganzen abgeschlossenen Weise behandelt. Eine wirkliche Weiterführung war nur möglich, wenn ganz neue Aussichtspuncte erstiegen wurden, zu denen empor erst ein viel später erfolgter Fortschritt der Einzelwissenschaften die Stufen hauen konnte. Zweitens aber wäre bei der Ausdehnung meiner Untersuchung auf das Mittelalter und die Neuzeit die Methode derselben und die Art der Darstellung eine völlig andere geworden. Die quellenkritische Forschung, der für das Altertum ein breiter Raum angewiesen werden musste, und die den Character meiner ganzen Arbeit bestimmt, würde hier fortgefallen sein. An ihre Stelle mussten ausführliche Untersuchungen über den Fortschritt der positiven physikalischen und chemischen Wissenschaften treten. Fühlte ich mich zu diesen letztern weniger berufen, so würde zudem jener Wechsel alle Einheit der Composition aufgehoben und das Ganze in eine Reihe von Monographien aufgelöst haben. Macht doch selbst in Trendelenburg's Geschichte der Kategorienlehre, trotzdem hier die Erhebung des thatsächlichen Materials für das Altertum weit weniger umständlich war, dieser veränderte Character der Untersuchung sich als Übelstand geltend, schon äusserlich, indem dem Altertum 243, dem Mittelalter und der Neuzeit zusammen dagegen nur 136 Seiten eingeräumt sind.

Innerhalb der so durch die Natur der Sache angeratenen Grenzen habe ich ein Vierfaches erstrebt.

Zunächst galt es, den Thatbestand im einzelnen festzustellen. Eigentümliche Schwierigkeiten in dieser Hinsicht brachte die vorsocratische Philosophie mit sich. Weil das Problem der Materie in derselben noch keine abgesonderte Behandlung erfahren hat, trotzdem aber von vornherein — man denke nur gleich an den Namen des ionischen Hylozoismus — sachlich nach den mannigfachsten Seiten hin gestreift wird, so war es einerseits nicht statthaft, diese Periode ganz zu übergehen; andererseits aber liess sich der Umfang dessen, was heranzuziehen war, nicht so scharf abgrenzen, als dort möglich, wo das Problem bereits als solches ins Auge gefasst wird. Da ich nun ausserdem bei der Unsicherheit, mit welcher die Erklärung der oft dunkeln und nur fragmentarisch erhaltenen Aussprüche dieser Männer verbunden ist, mich fast an allen einschlägigen Puncten genötigt sah, zur bessern Begründung meiner eigenen Auffassung weiter auszuholen, so ist der Abschnitt etwas ausführlicher ausgefallen, als es an sich für eine blosse Vorbereitungszeit erforderlich gewesen wäre. Ebenso nötigte die Eruierung der platonischen Ansicht zu einer gewissen Ausführlichkeit. Hier war es vor allem die Menge der sich lebhaft bekämpfenden Ansichten aus alter und neuer Zeit, zu denen Stellung genommen werden musste und die auf ihre urkundliche Bestätigung oder Nichtbestätigung hin zu prüfen waren, was Anlass zu Weiterungen gab. Textesinterpretation und andere Untersuchungen mehr philologischen Characters nehmen infolgedessen viele Seiten ein. Einfacher war es in den folgenden Abschnitten, den Thatbestand zu constatieren. Strittige Puncte, wie z. B. der neuerdings bezweifelte Pantheismus des Stifters der Stoa — eine Frage von Wichtigkeit für seine Auffassung des Verhältnisses der Materie zur Gottheit —, die angebliche philonische Lehre von der Materie als dem Nichtseienden und vieles Andere der Art konnte in den Anmerkungen erledigt werden. Dass daraus eine gewisse Ungleichheit der Behandlung in den einzelnen Abschnitten sich ergab, war mir unerwünscht, aber nicht zu vermeiden. Im übrigen war ich in allen Abschnitten bestrebt, das historische Material mit der mir erreichbaren Vollständigkeit, durchaus aufgrund eigener Sammlungen unter Nachprüfung nach den Angaben Anderer, zusammenzustellen. An zahl-

reichen Stellen hat infolgedessen der von Andern gesammelte Citatenapparat Erweiterungen erfahren können. Freilich widerstrebte es mir, auf solche Erweiterungen jedesmal ausdrücklich hinzuweisen. Der kundige Forscher wird sie auch ohne derartige Fingerzeige bemerken.

Zweitens habe ich mich bemüht, den innern Zusammenhang und die logische Gliederung der einzelnen Theorien scharf herauszuarbeiten. Naturgemäss musste diese Seite um so mehr in den Vordergrund treten, je mehr durchgeführt die betreffende Theorie sich darstellt. Ein besonderes Gewicht fällt darum auf sie erst von Aristoteles ab, von wo ab umgekehrt die auf die Feststellung des Thatbestandes bezüglichen Untersuchungen mehr zurücktreten durften. Für den Zweck dieser Analyse legte ich vor allem Gewicht auf eine klare Disposition. Um dieselbe deutlich hervortreten zu lassen, habe ich mich nicht gescheut, wo es nötig schien, die Ober- und Unterglieder ausdrücklich zu bezeichnen. Die Gesichtspuncte für die Anordnung waren aus dem Inhalte der jedesmaligen Theorie zu gewinnen. Die Disposition konnte darum nicht überall nach dem gleichen Schema erfolgen. Selbst wo bestimmte Rubriken wiederkehren, war ihnen doch eine wechselnde Stellung anzuweisen. So musste die Frage nach der sogenannten intelligibeln Materie und dem Verhältnis der Körpermaterie zu ihr, die bei Plato, von seiner spätesten Zeit abgesehen, und bei Aristoteles nicht sonderlich hervortritt und darum bei der Besprechung ihrer Theorien anhangsweise behandelt werden konnte, bei den Neuplatonikern, dem emanatistischen Character ihres Systems entsprechend, viel mehr in den Vordergrund gerückt werden.

Entsprechend dem, was oben über die Aufgabe der philosophiegeschichtlichen Forschung dargelegt wurde, musste ich an dritter Stelle die historischen Bedingungen der einzelnen Systeme und die gegenseitigen Beziehungen zwischen ihnen klarzustellen trachten. Namentlich bei der nacharistotelischen Philosophie waren die mannigfaltigen Fäden zu sondern, die hier für das Gewebe den Einschlag geliefert haben. Aber schon die aristotelische Theorie der Materie, vor allem hinsichtlich der Beziehungen von Materie und Substanz, Wesen, Natur, war völlig zu verstehen nur wenn sie in durchgängigem Zusammenhange mit der platonischen Lehre betrachtet wurde. Auf diese Art konnte zugleich

genauer, als es zum Teil in den bisherigen Darstellungen der Fall war, ermittelt werden, was die Spätern Neues gebracht und aus welchen Gründen sie es hinzugefügt haben. So ergab sich z. B., dass Epicur, obwohl er im übrigen mit wenig Selbständigkeit die Lehre Democrit's erneuert, doch durch die neue Erklärung der Mischung, zu der er aufgrund der gegen die democritische von Aristoteles erhobenen Einwendungen gelangte, die Atomistik in einem nicht unwesentlichen Puncte verbessert, und vieles Andere der Art.

Schon eine Art von sachlicher Kritik ist es, wenn sich zeigen lässt, dass bestimmte Lehrpuncte nicht rein aus der Sache selbst heraus, sondern nur aus ihren historischen Voraussetzungen ihre Erklärung finden. Die historische Kritik arbeitet hier der sachlichen Würdigung in die Hände. Doch konnte ich hierbei nicht stehen bleiben. Wenigstens bei den bedeutsamsten historischen Erscheinungen war der Versuch einer Würdigung von rein sachlichen Gesichtspuncten aus zu machen. Bei dieser meiner vierten Aufgabe durfte ich mich im ganzen auf die beiden Systeme beschränken, welche auch für die Gegenwart ihre Bedeutung ungeschwächt bewahrt haben, auf das atomistische und das aristotelische. Eine Kritik etwa des Thales oder des Moderatus dagegen vom Standpuncte der neuesten Wissenschaft aus wird niemand von einer Schrift, wie die vorliegende, erwarten, die in erster Linie historischen Zwecken dienen will; sie würde auch völlig überflüssig sein. Selbst bei der Kritik des einen jener beiden Systeme schien mir eine abermalige Einschränkung ratsam zu sein. Eine philosophische Untersuchung über den Atombegriff, wie sie für unsere Zeit not thut, wird nicht mehr von der democritisch-epicureischen, durch Petrus Gassendi erneuerten Atomistik ausgehen dürfen, sondern von derjenigen Form derselben, deren Grundzüge Dalton entworfen hat. So konnten denn die sachlichen Bemerkungen über die Atomistik Democrit's und Epicur's in der Hauptsache nur darauf ausgehen, die Unterschiede der antiken und der modernen Lehre bestimmt hervorzuheben. Eine Prüfung der letzten Grundlagen der Atomistik dagegen würde, weil sie von einem Eingehen auf die den positiven Wissenschaften angehörenden Grundlagen der modernen Theorie nicht abtrennbar ist, aus dem Rahmen meiner ganzen Untersuchung herausgefallen sein.

Die auf den Gegenstand bezügliche Litteratur hoffe ich in ziemlicher Vollständigkeit benutzt zu haben. Mannigfache Förderung verdanke ich von Hertling's Arbeit über Materie und Form bei Aristoteles, die mir namentlich durch ihre Kritik der aristotelischen Theorie von hohem Werte war; sodann vor allem Zeller's unvergleichlichem Geschichtswerk, von dem ich die ganze Arbeit hindurch den grössten Nutzen ziehen konnte. Mit aufrichtigem Dank erwähne ich ferner die zahlreichen Arbeiten von Diels zur Geschichte der Vorsocratiker, vorab seine Doxographie, ferner Natorp's Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems, Heinze's Werk über den Logos in der griechischen Philosophie und H. F. Müller's Abhandlung über Plotin's Forschung nach der Materie. Auch L. Stein's Psychologie der Stoa habe ich mehrfach herangezogen. Die übrige Litteratur ist ihres Ortes erwähnt.

Wenn in der Benutzung der Litteratur zwischen den zwei ersten und den drei letzten Abschnitten in sofern ein Unterschied hervortritt, als die in den letzten zwei Jahren erschienenen Ausgaben und Abhandlungen nur in der zweiten Hälfte des Werkes berücksichtigt sind, so liegt der Grund davon in einem Missgeschick, das den Verfasser während der Vollendung seiner Arbeit betroffen hat. Derselbe wurde, als die dreizehn ersten Bogen bereits gesetzt waren, im Herbst 1887 von einer schweren Krankheit befallen, die ihn über ein Jahr lang von jeder selbst leichten wissenschaftlichen Thätigkeit fern hielt. So konnte die mittlerweile erschienene Litteratur nur für die zweite Hälfte noch benutzt werden. Doch habe ich bei der nachträglichen Durchsicht des inzwischen Erschienenen auch für die erste Hälfte nichts gefunden, was mir zu einer Modification der darin ausgesprochenen Ansichten Veranlassung gäbe. Ich bedaure es nur, dass ich die erste Abteilung von Zeller's zweitem Bande nicht in der vierten Auflage habe citieren können.

Die Widmung des Buches zeigt den Namen meines verstorbenen Freundes und Collegen Wilhelm Junkmann. In seiner anregenden Unterhaltung ist mir so oft das Bild geistvoller und gemütstiefer Behandlung der Geschichte aufgegangen. Möge die vorliegende Arbeit seines Andenkens nicht ganz unwert sein!

Breslau, im September 1889.

Der Verfasser.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Plato. Die Materie als blosse Ausdehnung.

Dritter Abschnitt.
Aristoteles. Die Materie als Möglichkeit.

Vierter Abschnitt.
Epicureer und Stoiker.

Fünfter Abschnitt.

Der Neuplatonismus und dessen Vorläufer.

Einleitung.

Unter dem Problem der Materie[1]) pflegen wir die Summe aller derjenigen Fragen zu begreifen, welche sich auf das Vorhandensein und die Natur des von unserm Bewusstsein verschienen Grundes der in der sinnlichen Wahrnehmung gegebenen, unter dem Namen der Körperwelt zusammengefassten Phänomene beziehen.

Nur einseitig und bloss vom Standpuncte der Naturbetrachtung aus ist ursprünglich die Forschung an das Problem der Materie herangegangen. Erst im Fortgange der Untersuchung trat dasselbe zu weiteren Problemen in Beziehung, sich dadurch fortschreitend complicierend.

Am nächsten liegt diejenige Betrachtung der Materie, welche wir kurz als die physikalische bezeichnen können. Sie fasst die Materie als den allgemeinen Grund der differenzierten körperlichen Dinge. Noch rein physikalisch ist sie; denn sie beschäftigt sich nur mit den körperlichen Dingen als solchen, ohne sie zu der geistigen Substanz und zu den Inhalten des Bewusstseins in einen Gegensatz zu bringen.

Jenen allgemeinen Grund der körperlichen Dinge nun kann diese Betrachtungsart in doppelter Weise zu bestimmen suchen. Die erste Weise geht aus von der Erwägung, dass alles Physische fortwährendem Wandel in Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Alles Entstehen und Vergehen aber, soll es nicht Schöpfung aus Nichts und Vernichtung ins Nichts sein, muss an einem Substrat erfolgen, das

---

[1]) Johannes Huber, Die Forschung nach der Materie. München 1877.

jetzt in dieser, dann in jener Bestimmtheit erscheint. Dieses Substrat ist die Materie. Es gilt, die Natur des Substrates klar zu legen, wie sie angenommen werden muss, wenn jenes Substrat einen jeglichen beobachteten Wechsel ermöglichen und vorbereiten soll. Wir können diese Betrachtungsweise als die genetisch-physikalische bezeichnen. Die Materie ist ihr das, woraus oder worin die mannigfachen körperlichen Dinge werden. Diese Auffassung ist es, welche das ganze Altertum beherrscht.

Die zweite Weise der rein physikalischen Betrachtung unterscheidet in dem Verhalten der Körper zu einander solche Verhaltungsweisen, die allen Körpern gemeinschaftlich sind, und solche, die nur bestimmten Classen derselben zukommen. Indem sie nun in der materiellen Constitution der Körper den inneren Grund für ihr Verhalten erblickt, sucht sie den Grund für jene allgemeinen Weisen des Verhaltens in der allgemeinen Natur der Materie, im Gegensatz zu welcher sie die besondere Verhaltungsweise einer einzelnen Art des Körperlichen auf die besondere Natur des betreffenden Elementes oder der betreffenden Elementenverbindung zurückführt. Die moderne Physik ist bei ihren Theorien der Materie wesentlich von diesem Gesichtspunkte geleitet. Da er nicht so sehr den Übergang des einen aus dem andern, als die constante und bleibende Weise des Verhaltens ins Auge fasst, so mag er im Gegensatz zum genetisch-physikalischen der ontisch-physikalische heissen.

Von den Objecten der äusseren Erfahrung, welche wir unter dem Namen der Körperwelt begreifen, und von den Vorgängen in dieser Körperwelt unterschieden, finden wir in unserm Bewusstsein einen Kreis von Vorgängen, die von uns auf uns selbst bezogen und darum als Inhalt innerer Erfahrung der äusseren Erfahrung gegenübergestellt werden. Wie die Materie Wurzel und Träger des äusseren Geschehens, so ist uns Wurzel und Träger jenes innern Geschehens der Geist. Indem so der Begriff der Materie den Gegensatz zum Geist mitbesagt, tritt diese nicht mehr bloss den aus ihr hervorgegangenen Einzelgestaltungen des Körperlichen gegenüber, deren Grund sie bildet, sondern zugleich auch dem von ihr grundverschiedenen Gebiete des Geistes, welches sie ausschliesst und von dem sie ausgeschlossen wird. Wir wollen den Standpunct, um seine Rücksichtnahme beim Physischen auf das Psychische auszudrücken, als den psychophysischen bezeichnen,

wobei wir dem Ausdrucke freilich eine über den gewöhnlichen Gebrauch hinausgehende Bedeutung geben müssen. Das Bestreben der Forschung wird bei dieser Fragestellung zunächst darauf gerichtet sein, die unterscheidenden Prädicate festzustellen, durch welche die Materie im Gegensatz zum Geist ihre eigentümliche Bestimmung erhält. Dann aber wird es sich darum handeln, festzusetzen, wie diese durch ihre eigentümlichen Prädicate bestimmten Naturen sich zu einander verhalten, ob wie zwei für sich bestehende Substanzen oder Classen von Substanzen, oder wie zwei verschiedene Ansichten ein und derselben Substanz — ein Gegensatz, den die Geschichte der Philosophie vornehmlich an die Namen Descartes und Spinoza zu knüpfen gewöhnt ist. Das Altertum untersucht zwar das Verhältnis von Seele und Leib, beschäftigt sich auch mit der Frage nach der Materialität oder Immaterialität des Geistes; aber wo der Begriff der Materie selber untersucht werden soll, ist dasselbe niemals von ihrem Gegensatze zum Geiste ausgegangen.

Wir setzten soeben die Vorgänge in der Körperwelt und die Vorgänge in unserm Bewusstsein als Gegenstände äusserer und innerer Erfahrung gegenüber. Allein diese Grundlage für die Unterscheidung von Materie und Geist treffen Zweifel. Keine äusseren Gegenstände können je als solche in unser Bewusstsein eingehen; was wir in uns haben, sind nur Vorstellungen derselben. Woher wissen wir denn, dass diesen überhaupt ein Objectives entspricht? Könnte nicht auch Berkeley im Rechte sein, wenn er nichts ausser den Geistern und den Ideen in ihnen als wirklich anerkennt und deshalb die Annahme einer von den Geistern und deren Ideen verschiedenen Körperwelt als materialistischen Irrtum bei Seite schiebt? Oder Leibniz, wenn er in der Körperwelt zwar wohl fundierte, aber doch nur der verworrenen Auffassung des Sinnes angehörige Erscheinungen erblickt? Solche und ähnliche Fragen haben das Problem der Materie auf das erkenntnistheoretische Gebiet hinübergespielt. Der moderne Philosoph kann daher auch die Frage nach dem Wesen der Materie nicht mehr losgelöst von den erkenntnistheoretischen Erörterungen behandeln, welche sich an den Gegensatz von Realismus und Idealismus knüpfen. Das Altertum dagegen kennt jenen Gegensatz noch nicht. Sein Standpunct ist immer der des Realismus geblieben. Nur missbräuchlich und ungenau redet man von einem erkennt-

nistheoretischen Idealismus in der antiken Philosophie. Soll aber das Wort „Idealismus" nicht jede bestimmte Bedeutung verlieren — eine Gefahr, die ja freilich dadurch schon nahe genug gelegt wird, dass man dasselbe auf ethischem Gebiete in ganz anderem Sinne zu gebrauchen pflegt, als auf erkenntnistheoretischem —, soll jenes Wort nicht sogar auf dem beschränkten erkenntnistheoretischen Gebiete für die alte Philosophie in anderem Sinne verwendet werden als für die neuere, so werden wir unter dem (erkenntnistheoretischen) Idealismus nur jene Systeme begreifen dürfen, welche das Objective nur als Bewusstseinsinhalt anerkennen. Wir werden, wenn wir von „Idealismus" reden, consequent den modernen Sinn des Wortes „Idee" zugrunde legen, also unter „Idee" unsere Vorstellung verstehen; nicht aber werden wir bei dem Etymon des Wortes „Idealismus" einmal an den modernen Sinn von „Idee", und dann wieder an den platonischen Begriff, nach dem „Idee" so viel ist als die von der Erscheinung geschiedene Wesenheit, denken dürfen. Dieser Idealismus nun, der das Reale nur in den Vorstellungen oder in den Ideen unseres Geistes und der uns gleichartigen Geister findet und ausserhalb des Bewusstseinsinhalts keine Wirklichkeit mehr anerkennt, ist dem gesamten Altertum noch fremd. Was man in der alten Philosophie als (erkenntnistheoretischen) Idealismus bezeichnet, ist jene Denkungsart, welche in den Unterscheidungen und Beziehungen, die an unsern Begriffen sich darbieten, ohne weiteres den Ausdruck realer Unterscheidungen und Beziehungen erblickt. In der That werden wir in einer solchen Objectivierung und Hypostasierung allgemeinster Begriffe und Anschauungen eine der Hauptgrundlagen nachzuweisen suchen, auf denen die antiken Vorstellungen auch über die Materie vielfach erwachsen sind. Allein diesen Standpunct werden wir zur Vermeidung von Zweideutigkeiten nicht als Idealismus, sondern im Anschluss an die im mittelalterlichen Universalienstreite hervorgetretenen Gegensätze als Begriffsrealismus, und zwar, weil er ohne vorgängige kritische Untersuchung das ganze Gefüge unserer Ideen oder Begriffe als Abbild der Realität fasst, als naiven Begriffsrealismus bezeichnen. Wollten wir aber auch das Wort „Realismus" vermeiden, um gewisse Nebengedanken fern zu halten, welche seit Herbart leicht an jenen Ausdruck sich knüpfen, so möchte sich der Name „Noumenalismus" für jenen antiken Standpunct empfehlen. —

Die Realität der Körperwelt ist also dem Altertum, einige vereinzelte und vorübergehende Ansätze abgerechnet, noch nicht zum Problem geworden. Es hat dasselbe darum auch keinen Anlass genommen, sich mit der Frage zu beschäftigen, ob überhaupt die Materie etwas von unserm Bewusstsein Verschiedenes bedeute. Ihm ist es so selbstverständlich, dass der Materie eine objective Natur zukomme, wie ihm das Gleiche für die zusammengesetzte Körperwelt unzweifelhaft ist; denn auch da, wo es thatsächlich die ganze Körperwelt in schemenhafte Abstractionen auflöst, glaubt es in diesen Begriffen doch eine objective Wirklichkeit zu erfassen.

Die Geschichte des Problems der Materie in dem zu anfang entwickelten Sinne können wir bis an den Ursprung der griechischen Philosophie zurückführen. Diese beginnt mit dem Aufsuchen eines einheitlichen Urgrundes für die wechselnde Vielheit erscheinender Dinge. Schon Anaximander hat mit Bewusstsein diese Aufgabe erfasst; denn das Unbegrenzte, aus dem er die Dinge hervorgehen lässt, bezeichnet er ausdrücklich als den „Anfang", das „Princip" (*ἀρχή*)[1]). In einer Zeit, wo die Naturwissenschaften noch in ihren allerersten Anfängen lagen, konnten nicht zwingende Thatsachen der Erfahrung zu dem Unternehmen anregen, aus Einem Principe alles zu erklären, sondern nur das transcendente Einheitsbedürfnis des menschlichen Geistes. Indem aber diese Forschung zu anfang ausschliesslich der objectiven Welt ausser uns sich zuwendet, die körperlich dem Sinne gegenübertritt, und deren Vielheit aus einem ihr zugrunde liegenden gemeinsamen Princip zu begreifen sucht, erscheint die Frage nach dem einheitlichen Urgrunde zunächst als Frage nach dem Urstoff, aus dem die einzelnen Körperdinge geworden sind und in den sie wieder zurückkehren. Mit mancherlei Umbildungen und Verschiedenheiten, wie sie durch die wechselnden Grundvoraussetzungen der sich ablösenden Systeme bedingt waren, blieb das doch im wesentlichen die antike Gestalt des Problems der Materie. Im Anschluss an unsere obigen Ausführungen können wir die antike Fragestellung somit kurz dahin bestimmen: Was ist das Substrat (*ὑποκείμενον*) des Wechsels in der Körperwelt?

---

[1]) Simplic. phys. I, p. 24, 15—16 Diels. Dass die Notiz aus Theophrast's Geschichte der naturphilosophischen Lehrmeinungen entnommen ist, beweist H. Diels, Rhein. Mus. Bd. XLII (1887) S. 8.

Als Gegenstand einer besondern Untersuchung im Rahmen der Naturphilosophie erscheint das Problem der Materie zuerst bei Plato. Allein schon die vorsocratische Philosophie bietet uns eine Reihe von Einzelbestimmungen, die wir als Ansätze zu einer Theorie der Materie bezeichnen müssen. Freilich gehen diese Ansätze von sehr verschiedenen Gesichtspuncten aus und bieten keineswegs das Bild einer in sich folgerichtigen Entwickelung. Bedeutungslos sind sie indessen nicht für uns. Die wesentlichen Grundlagen der späteren durchgeführten Theorien sind bereits zerstreut in ihnen angedeutet. Dann aber tritt in der ganzen Entwickelung immer stärker ein Zug nach jener antiken Form abstracten Denkens hervor, die in Plato ihren für alle Zeit typischen Urheber gefunden hat und die wir oben als System des Begriffsrealismus oder des Noumenalismus dem subjectiven Idealismus gegenübergestellt haben, welchem das Reale zu unserer Idee, unserm Bewusstseinsinhalt wird. Neben diesen zu Plato's Lehre von der Materie hinführenden Gedankengängen verdient besondere Hervorhebung der Atomismus des Leucipp und Democrit, welcher, wenngleich aus anderen Erwägungen erwachsen, in seiner Thesis doch mit der Grundanschauung unserer modernen Physik und Chemie zusammentrifft.

Nach jenen Versuchen entwirft dann Plato aus dem Zusammenhange seines Systems heraus eine ausdrücklich formulierte Theorie der Materie. Entsprechend dem Begriffsrealismus, welcher die Grundlage seines Systems bildet, erscheint ihm das Substrat des Werdens in der Form einer hypostasierten Anschauung. Die Materie ist ihm nichts Anderes, als der Raum, d. h. die blosse Ausdehnung, der erst von den Ideen bestimmten Formung und Gestaltung zufliesst.

Einen engeren Zusammenhang zwischen dem Substrat und den an diesem hervortretenden Formbestimmtheiten und zugleich ein höheres Maass von objectiver Realität für dasselbe sucht Aristoteles, auf den auch der technische Gebrauch des Wortes „Materie“ (ὕλη) zurückgeht, durch die Einführung des Begriffes des möglichen Seins zu gewinnen. Die Materie ist ihm die Möglichkeit zu allem; die Form bringt nichts Fremdes an sie heran, sondern verwirklicht nur das der Möglichkeit nach in ihr schon Angelegte. Freilich ist streng genommen auch diese allgemeine Möglichkeit zu allem bestimmten physischen Sein nur Hyposta-

sierung eines allgemeinen Begriffs; denn reale Bedeutung hat der Begriff der Möglichkeit nur, insofern er ein wirkliches Sein bezeichnet, welches die Vorbedingung oder eine der Vorbedingungen für das Eintreten eines neuen Seins enthält.

Die Reaction gegen solche abstract begriffliche Fassungen finden wir bei den Stoikern und Epicureern. Beiden ist die Materie wirklicher körperlicher Stoff, mit allen den Bestimmtheiten — aber auch nur mit diesen —, welche nach ihrer Ansicht von dem Begriffe des Körpers unabtrennbar sind. So fassen die Stoiker, den Gedanken des Aristoteles vergröbernd, die Materie, welche sie mit der Substanz identificieren, als qualitätslosen Körper, während die Epicureer zu der Atomistik Democrit's zurückkehren, freilich nicht ohne mancherlei Änderungen an derselben vorzunehmen. Ist diese Reaction der stoischen und epicureischen Schule gegen die Verflüchtigung der Grundlage des Körperlichen in eine leere Abstraction auch durchaus berechtigt, so schiesst sie doch dadurch über alles Maass hinaus, dass sie neben der körperlichen, materiellen, durchaus keine andere Substanz anerkennen will.

Diesem Materialismus gegenüber flüchten die Vertreter einer geistigeren Welt- und Lebensauffassung wieder zum Platonismus zurück, den sie indes durch die Einfügung zahlreicher aristotelischer Begriffe, daneben auch einiges stoischen Gutes, zu bereichern und durch die Lehre von dem stufenweisen Hervorgang des Vielen aus dem Einen zu einem in sich völlig gegliederten Systeme abzurunden trachten. In der durch Plotin ausgebauten neuplatonischen Lehre findet diese schon lange vorbereitete Richtung ihre Vollendung. Die Materie erscheint hier als das Letzte und daher Unvollkommenste von allem, was aus dem Urprincip hervorgegangen ist. Sie wird nach Plato als das Nichtseiende, nach Aristoteles als das der Möglichkeit nach Seiende betrachtet und gewinnt zugleich engste Beziehung zu dem die Zeit vor allem beschäftigenden Problem vom Ursprung des Bösen.

Erster Abschnitt.

Die Vorsocratiker. Ansätze zu einer Theorie der Materie.

1. Die älteren ionischen Naturphilosophen.

Wie in der vorplatonischen Philosophie überhaupt nicht, so dürfen wir auch in der ionischen Schule keine ausdrückliche Behandlung des Begriffes der Materie erwarten. Gleichwohl sind unverkennbar in ihren Gedankenreihen die Ansätze auch zu dieser Frage thatsächlich bereits vorhanden. Wie bedeutsam gerade dieses Problem für die Sonderart jener ganzen Denkrichtung ist, wird am deutlichsten dadurch bewiesen, dass man dieselbe durch die Bezeichnung „Hylozoismus", d. h. System der lebendigen Materie, am genauesten glaubte characterisieren zu können. So hat denn auch bereits Aristoteles das Problem der Materie bei jenen Philosophen vorausgesetzt, wenn er von der ionischen Naturphilosophie behauptet, sie kenne von den vier Ursachen, welche sein eigenes System annimmt, nur die materielle [1]). Ebenso beginnt der Doxograph Aëtius, über dessen Werk und dessen Beziehung zu Theophrast's Geschichte der Naturphilosophie die bahnbrechenden Untersuchungen von H. Diels [2]) uns Aufschluss gebracht haben, das Capitel über die Materie (*περὶ ὕλης*) mit dem Thales und seinen Nachfolgern. [3])

---

[1]) Arist. metaph. I 3, 984 a 16: *ἐκ μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσειεν ἂν τὴν ἐν ὕλης εἴδει λεγομένην.* Vgl. phys. II 2, 194 a 18—24.

[2]) H. Diels, Doxographi Graeci. Berolini 1879. — [3]) Plut. plac. I 9, 2; Stob. ecl. I p. 318 Heeren; Theodoret. Graec. affect. curat. IV 13 (vergl. Diels. Doxogr. p. 307).

Müssen wir so bereits in der ionischen Philosophie die Frage nach der Natur der Materie als einen jener centralen Puncte betrachten, um die sich auch da schon das bewusste Denken dreht, wo sie selbst noch unentdeckt ausserhalb des Gesichtskreises bleiben, so steigt die Bedeutung jener alten Denker für unsere Untersuchung deshalb noch höher, weil die Voraussetzungen, welche ihren Ausführungen zugrunde liegen, keineswegs allezeit unterschiedslos die gleichen bleiben; vielmehr lassen dieselben, wie in anderen Dingen, so auch da, wo sie sich mit der von uns zu behandelnden Frage berühren, bereits mehrere grundverschiedene Lösungsversuche erkennen, so dass sie zum Teil wenigstens ein Vorspiel der späteren Mannigfaltigkeit bieten.

Der „Ahnherr" der ionischen Philosophie ist Thales aus Milet. Freilich wissen wir von seinen philosophischen Anschauungen viel zu wenig [1]), um eine zusammenhängende Vorstellung von seinen Meinungen zu gewinnen. Nicht einmal das können wir mit Sicherheit behaupten, dass ein solcher systematischer Zusammenhang zwischen den einzelnen Äusserungen angenommen werden müsse, welche uns von ihm überliefert sind. Übrigens ist es im Grunde nur ein einziger Satz von wirklich philosophischer Bedeutung, welchen wir mit Sicherheit ihm zuschreiben dürfen. Es ist die Lehre, dass aus dem Wasser alles entstanden sei.

Der Satz schliesst eine doppelte Aufstellung ein, einmal die allgemeine Behauptung, dass ein gemeinschaftlicher Urstoff der Weltbildung zugrunde liege, dann die besondere, dass dieser Urstoff das Wasser sei. Letzteres ist nichts als eine missglückte naturwissenschaftliche Hypothese, über deren Gründe schon Aristoteles nur Vermutungen anzugeben wusste; in dem ersteren aber liegt ein philosophischer, und zwar ein metaphysischer Gedanke, der dem Einheitsbedürfnis des menschlichen Geistes entstammt. Durch ihn ist Thales der Begründer der Philosophie geworden. Schwäche freilich ist es und schon von Aristoteles getadelt, dass er dieses Eine Princip nur als Materialursache, nur als Urstoff vorstellen kann. Hier musste die Folgezeit eine weitere Entwickelung bringen. Anaxagoras unternahm den ersten

[1]) Vergl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, Bd. I, Aufl. 4. S. 175 Anm. 2. Diels, Doxographi p. 475 adn. crit. ad 4.

wichtigen Schritt dazu, sofern ihm der Gedanke des weltordnenden Geistes aufleuchtete.

Den verschiedenen Graden des Wertes, welcher den in des Thales Satz enthaltenen einzelnen Elementen zukommt, entspricht der Grad des Beifalls, welcher den Letzteren bei den Späteren zuteil wurde. Mit der Annahme, das Wasser sei der Ursprung aller Entwickelung, fand er nur an dem Naturforscher Hippo einen vereinzelten und späten Anhänger. Seine Auffassung des Urgrundes als Urstoff teilt die ganze ionische Schule. Mit dem Versuche einer einheitlichen Begründung der Welt überhaupt hat er die gesamte Philosophie der Folgezeit auf seiner Seite, soweit sie nicht auf jegliche metaphysische Speculation ganz und gar verzichtet.

Welche Eigenschaften Thales seinem Urstoffe beigelegt, wie er seine Wirkungsweise bei der Bildung des Einzelnen gedacht, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen. Wir werden zwar wohl nicht ganz fehlgreifen mit der herkömmlichen Annahme, dass die gemeinsame Überzeugung der folgenden Ionier von der Belebtheit der Materie, d. h. von ihrer Kraftbegabtheit und selbständigen Entwickelungsfähigkeit, also der hylozoistische Grundgedanke, bereits von Thales, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochen, so doch der Sache nach bereits aufgestellt sei; allein mit Bestimmtheit beweisen lässt sich das nicht. Was man dafür gewöhnlich anzuführen pflegt, ist teils blosse Mutmassung des Aristoteles, welcher man trotz des berühmten Namens ihres Urhebers doch nicht die Geltung eines historischen Zeugnisses beilegen darf, teils beruht es gar auf einer missverständlichen Verwendung aristotelischer Aussagen [1]).

[1]) Ersteres ist der Fall an der bekannten Stelle de an. I 5, 411 a 7—8: „Und es behaupten Einige, sie (die Seele) sei dem All beigemischt; weshalb vielleicht (ἴσως) auch Thales meinte, dass alles voll von Göttern sei." Hier zeigt die durch das Wörtchen „vielleicht" (ἴσως) ausgedrückte Einschränkung, dass wir es mit einer blossen Vermutung des Aristoteles über Sinn und Absicht jenes Thaletischen Ausspruchs zu thun haben; denn nicht die Authenticität des Ausspruchs selbst, sondern seine im Vordersatz gegebene Deutung wird dadurch als problematisch hingestellt. In der That aber erscheint die Nutzanwendung, welche Aristoteles von dem Satze macht, um einen philosophischen Gedanken in ihm zu finden, ein wenig willkürlich, zum mindesten in keiner Weise zwingend. Derselbe dürfte wohl eher auf einer Stufe stehen mit dem Worte, das Heraclit den Freunden, die zögerten, ihn in der Küche aufzusuchen,

Mit voller Bestimmtheit können wir den hylozoistischen Grundgedanken nachweisen bei dem ersten Verfasser einer philosophischen Schrift, Anaximander von Milet.[1]) Das Princip aller Dinge sieht derselbe im *ἄπειρον*, d. h. in dem als unendlich gedachten Stoffe. Es ist hier nicht der Ort, näher auf die vielen Streitfragen einzugehen, welche sich an den Versuch geknüpft haben, die Natur dieses anaximandrischen *ἄπειρον* näher zu bestimmen. Als erwiesen darf wohl angenommen werden, dass Anaximander unter demselben weder ein Mittelding zwischen Luft und Wasser, noch eine mechanische Mischung verschieden qua-

---

zurief (Arist. de part. an. I 5, 645 a 17—21): „Tretet ein, denn auch hier sind Götter." Bezeichnend wenigstens ist es, dass Themistius, Philoponus und Sophonias in ihren Erklärungen die bekannten Verse des Aratus (Phänom. v. 2 f.):

— — voll vom Zeus sind jegliche Strassen,
Jeglicher Markt der Menschen — —

als Parallele heranziehen, in denen doch gerade von einer allgemeinen Beseeltheit des Alls nichts gelehrt wird.

Noch weniger beweist die zweite schon bei Diogenes Laert. I 24 für eine Allbeseelung angeführte Stelle: „Es scheint aber," heisst es de an. I 2, 405 a 19—21, „auch Thales, nach dem, was man von ihm berichtet, die Seele als etwas Bewegendes zu betrachten, da er ja behauptet, der Magnet habe eine Seele, weil er das Eisen anziehe." Wenn hier von dem Philosophen dem Magneten deshalb eine Seele zugeschrieben wird, weil er das Eisen bewege und nun Aristoteles daraus folgert, dass Thales das Wesen der Seele in ihrer Natur als Princip der Bewegung gesehen habe, so wird hier doch offenbar nicht allem Anorganischen, sondern nur dem Magneten, und diesem eben nur um seiner besonderen Eigenschaften und Kräfte willen, eine Seele beigelegt. Nicht dafür ist der Magnet ein Beispiel, dass sich die Seele auch da finde, wo wir am wenigsten Leben erwarten würden, in den Steinen nämlich, wie Decker, De Thalete Milesio, Halle 1865, p. 75 meint, sondern dafür, dass die Seele, wo sie sich findet, das Bewegende ist. Für eine allgemeine Beseelung kann diese Stelle unmöglich angeführt werden, da eine solche im Gegenteil eher durch dieselbe ausgeschlossen erscheint. Es ist damit genau so, wie wenn nach Arist. de an. I 2, 404 a 17—19 einige Pythagoreer die Sonnenstäubchen, resp. das diese Bewegende, für Seelen hielten, was Aristoteles zum Beweise dafür anführt, dass auch nach der Ansicht mancher früherer Philosophen die Seele das Bewegende sei (403 b 28 f.). Auch darin darf man nicht, wie es ethnologischerseits geschehen ist, Spuren eines ursprünglichen allgemeinen Animismus suchen. Die Sonnenstäubchen werden vielmehr offenbar nur deshalb als beseelt angesehen, weil sie sich anscheinend willkürlich umherbewegen.

[1]) Vgl. Jos. Neuhaeuser, Anaximander Milesius. Bonn 1883. P. Natorp. Über d. Princip u. d. Kosmol. Anaximander's. Philos. Monatsh. XX (1884) S. 367—398.

lificierter Elementarteilchen verstanden wissen will. Erstere Ansicht stützt sich in letzter Instanz auf eine missverständliche Ausdeutung aristotelischer Stellen, in denen in Wirklichkeit von Anaximander gar nicht die Rede ist [1]); die letztere hat das bestimmte Zeugnis des Theophrast gegen sich, welcher die von Anaxagoras angenommene ursprüngliche Mischung der Homoeomerien ausdrücklich nur unter der Bedingung dem *ἄπειρον* des Anaximander gleichsetzt, dass man von aller qualitativen Bestimmtheit der Bestandtheile absehe [2]). Anaximander scheint sich über die Natur des *ἄπειρον* nicht näher ausgelassen zu haben; er hat dasselbe vielmehr wohl nur unbestimmt als das bezeichnet, woraus alles Übrige, auch das von Thales als Ursprung alles Seienden aufgestellte Wasser, geworden sei [3]). Eine Consequenz dieser Anschauung wäre es gewesen, wenn Anaximander diesem Urstoff jede bestimmte Qualität abgesprochen hätte. Man kann diesen Gedanken in der von ihm für den Urstoff gewählten Bezeichnung *τὸ ἄπειρον* finden, und in der That hat Theophrast den Sinn des *ἄπειρον* dahin erklärt, dass es sowohl die quantitative wie die qualitative Unbegrenztheit bezeichne [4]). Allein die ganz aristotelische Terminologie Theophrast's [5]) beweist, dass er

---

[1]) S. Vermeintliche Aristotelische Zeugnisse über Anaximander's *ἄπειρον*. Neue Jahrb. f. Philol. Bd. 131 (1885) S. 827—832.

[2]) Theophrast bei Simplic. phys. p. 154, 19—23 und, von Kleinigkeiten abgesehen, gleichlautend p. 27, 19—23 (Diels): *εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ* (dem Anaxagoras) *λέγειν τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν· ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ*

[3]) Simplic. phys. p. 24, 16—18 (nach Theophrast): *λέγει δ' αὐτὴν (ἀρχὴν) μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων νῦν* (so vermutet H. Usener, Analecta Theophrastea p. 31, sehr ansprechend statt des handschriftlichen *εἶναι*) *στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίγνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους.* Aus dem Umstande, dass hier nur das Wasser mit Namen genannt wird, werden wir schliessen dürfen, dass Theophrast in der Schrift des Anaximander nur eine Polemik gegen das von Thales aufgestellte Princip fand, welche er dann zu dem Gedanken erweiterte, dass Anaximander auch jedem der übrigen seit Empedocles aufgestellten Elemente den Rang als Princip streitig gemacht haben würde.

[4]) Vgl. oben Anm. 2: *ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος.*

[5]) Vgl. Arist. phys. I 4, 187 b 8—10: *τὸ μὲν κατὰ πλῆθος ἢ κατὰ μέγεθος ἄπειρον ἄγνωστον πόσον τι, τὸ δὲ κατ' εἶδος ἄπειρον ἄγνωστον ποιόν τι.*

hier nicht so sehr historisch referiert, als vielmehr durch ein Ausdenken der Gedanken des Anaximander diese auf eine den Begriffen der eigenen Schule entsprechende Formel zu bringen sucht. Vielmehr scheint Anaximander bei jener Bezeichnung vor allem die räumliche Unendlichkeit, die unendliche Ausdehnung, ins Auge gefasst zu haben. Andernfalls wäre es nicht recht verständlich, wie auch Anaximenes sein Princip, die Luft, unbedenklich als ein ἄπειρον bezeichnen konnte, obwohl er unter demselben keinen qualitativ unbestimmten Stoff verstanden wissen wollte. Einen wirklich philosophischen Begriff freilich vom Unendlichen und eine Vorstellung von den grossen Schwierigkeiten, die in der Annahme einer realen unendlichen Ausdehnung liegen, hat Anaximander schwerlich gehabt. Soweit wir sehen, ist Aristoteles der erste, welcher dieses Problem mit kritischer Schärfe untersuchte, dadurch aber zur Bestreitung der Möglichkeit einer actuellen unendlichen Ausdehnung geführt wurde [1]).

Weshalb Anaximander unendliche Ausdehnung für den Urstoff glaubte voraussetzen zu müssen, wissen wir nicht. Nach einer Stelle des Aristoteles [2]), wo unter den Gründen, weshalb von den früheren Philosophen ein Unendliches angenommen sei, auch der angeführt wird, dass nur so der nötige Stoffvorrat für die steten Neubildungen vorhanden wäre, hat man in dieser Argumentation den Ausgangspunct für Anaximander's Anschauung vom Unendlichen erblicken wollen, indem man darauf hinwies, dass dieser nach den Berichten jüngerer Schriftsteller [3]) seine Annahme vornehmlich daraus bewiesen habe, dass nur so das Unendliche in den fortschreitenden Erzeugungen sich nicht erschöpfe. Da indessen diese Berichte wegen ihrer fast wörtlichen Übereinstimmung mit den fraglichen Ausführungen des Aristoteles den dringenden Verdacht erregen, als habe die ihnen gemeinsame Quelle sich nicht auf eine selbständige Überlieferung ge-

[1]) Arist. phys. III c. 4—8.

[2]) Arist. phys. III 4, 203 b 18—20; vgl. III 8, 208 a 8—11.

[3]) Angeführt bei Schleiermacher, Über Anaximandros. Werke, Abt. III Bd. 2, S. 178 Anm. ****), Zeller I[4], 185, 2. Doch ist von den dort citierten Zeugnissen Cic. Acad. II 37, 118 zu streichen, da hier vielmehr der erste Satz des bei Plut. plac. I 3, Stob. ecl I p. 292, Epiphan. de Graec. sect. III, Bd. 3 pag. 562, 23—26 Dind. und Hippol. refut. I 6 im wesentlichen gleichlautenden Berichtes wiedergegeben wird.

stützt, sondern nach eigener Vermutung die Worte des Aristoteles auf den Anaximander bezogen, so ist auf diesen Umstand nicht allzu viel zu geben. Mag jene Vermutung auch nicht ohne innere Wahrscheinlichkeit sein: als historische Überlieferung kann sie, mit Sicherheit wenigstens, nicht bezeichnet werden.

Aus dem Urstoffe gehen durch einen Ausscheidungsprocess [1]) die Welten und alles in ihnen Enthaltene hervor. Der Grund für diese Differenzierung des ursprünglich Einheitlichen liegt im Stoff selber, welcher von Anaximander als lebend, d. h. das Princip der Bewegung in sich selber tragend, gefasst wird. Wenn nach zuverlässigen Berichterstattern Anaximander den Urstoff als etwas Unsterbliches [2]), nicht Alterndes [3]) beschrieb, so hat er damit den Hylozoismus, welchen wir dem Thales wenigstens mit Sicherheit noch nicht beilegen konnten, principiell aufgestellt. Dieses Leben offenbart sich in der ewigen Bewegung des Stoffes, die zu jener Ausscheidung verschiedener Gestaltungen führt und so die Entwickelung wie der Welten so auch der einzelnen Naturvorgänge bedingt [4]). Anzunehmen, dass Anaximander unter der Bewegung etwas anderes verstanden habe, als die räumliche, haben wir nach dem uns vorliegenden Material keine zwingende Veranlassung.

Der Urstoff und das aus ihm Gestaltete stehen sich sonach wie Unendliches und Endliches gegenüber. Zugleich verbindet sich mit diesem Gegensatz die Vorstellung eines Wertunterschiedes. Die Einheit des Unendlichen ist das Seinsollende, das Hervortreten des Endlichen ist ein Unrecht, welches durch den Kampf und die gegenseitige Vernichtung der Sonderexistenzen gesühnt werden muss. „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie auch vergehen, nach der Notwendigkeit,“ so formuliert (nach Theophrast) Simplicius den Gedanken Anaximander's, und er fügt den Grund mit Anaximander's eigenen Worten hinzu: „denn sie zahlen einander Busse und Strafe für ihre Ungerechtig-

[1]) *ἐκκρίνεσθαι* bei Arist. phys. I 4, 187 a 20, *ἀποκρίνεσθαι* bei Theophrast (Simplic. in phys. p. 24, 23—25; vgl. Hippolyt. refut. I 6).

[2]) *ἀθάνατον*, Arist. phys. III 4, 203 b 13.

[3]) *ἀγήρω*, Hippolyt. l. c.

[4]) Simplic. in phys. p. 24, 23—24, p. 41, 18—19; Hippolyt. refut. I 6; Hermias irris. gent. c. 10 (vgl. dazu Diels, Doxogr. p. 263, 1). Quelle ist Theophrast.

keit nach der Ordnung der Zeit." [1]) Indem Anaximander so die Gegensätze des sich in unablässigem Streit bekämpfenden Endlichen stets wieder zurückfliessen lässt in die Einheit des nicht alternden Unendlichen, ist er der Vorläufer einerseits der eleatischen Einheitslehre, deren erster Begründer, Xenophanes, nach nicht unglaubwürdiger Angabe in einem Schülerverhältnis zu ihm stand, [2]) andererseits der Lehren seines ionischen Landsmannes Heraclit von dem Streite als dem Vater aller Dinge, von der Einheit der Gegensätze und von der alles beherrschenden *εἱμαρμένη* geworden.

Fassen wir die Anschauung des Anaximander vom Stoff in Kürze zusammen, so erscheint ihm dieser als der unendliche, ewig lebende, das vergängliche Endliche an Wert weit überragende Naturgrund.

Mit Anaximander im wesentlichen auf demselben Boden steht auch Anaximenes aus Milet, doch so, dass er in einigem wieder dem Thales sich nähert, während andere Gesichtspuncte, so weit wir sehen können, von ihm neu eröffnet werden. Auch dem Anaximenes ist der Grund aller Dinge der ewig lebende, mit ewiger Bewegung begabte Stoff, welchem zugleich nach dem Vorgange des Anaximander räumliche Unendlichkeit zugeschrieben wird. [3]) Darin indes tritt Anaximenes wieder auf die Seite des Thales, dass er die Qualität des unendlichen Stoffes nicht unbestimmt lässt, sondern ihn als einen qualitativ bestimmten denkt. Die Luft ist ihm das Princip aller Dinge. Die Begründung dieser Ansicht führt einen neuen Gedanken in die Philosophie: die Proportion zwischen Mensch und Welt, zwischen Microcosmus und Macrocosmus. „Wie unsere Seele, welche Luft ist, uns zusammenhält," heisst es in einem uns erhaltenen Fragmente des Ana-

---

[1]) Simplic. phys. p. 24, 18—21. Der Schrift des Anaximander sind wohl die Worte entnommen: . . . *κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Das in der Aldina fehlende, zuerst von Usener, Analecta Theophr. p. 31 nach den von Brandis verglichenen Handschriften eingesetzte *ἀλλήλοις* zeigt, dass es sich bei dem *δίκην διδόναι* nicht um eine Aufhebung des Endlichen durch das Unendliche handelt, wie noch G. Spicker, De dicto quodam Anaximandri philosophi. Ind. lect. Monaster. Guestphal. 1883. S. 3 f. annimmt, sondern um Kämpfe zwischen den Einzeldingen.

[2]) Diogen. Laert. IX 21 und dazu Diels, Doxographi p. 103 und 147 f.

[3]) Die Belege bei Zeller I[4], 220 f.

ximenes, „so umfasst Hauch und Luft auch die ganze Welt.“ [1]) Liegt in dieser Gedankenreihe der Grundfehler der hellenischen Naturauffassung, die anthropomorphistische Deutung der Natur und des Naturgeschehens, schon deutlich ausgedrückt, so ist sie doch andererseits als Versuch beachtenswert, in das der Beobachtung Unzugängliche durch die Analogie des Erfahrbaren Einsicht zu gewinnen. Denn die Deutung der menschlichen Seele als Luft [2]) stützt sich offenbar auf die Wahrnehmung, dass der Mensch nur so lange lebe, als er atme.

Aus dem Urprincip entwickelt sich alles durch die ewige Bewegung in dem doppelten Process der Verdünnung und der Verdichtung. Die erstere führt Erwärmung, die letztere Erkältung herbei. Darum wird durch jene die Luft zu Feuer gewandelt, durch diese in absteigender Stufenreihe zu Wind, Wolken, Wasser, Erde und Steinen, woraus dann weiter die zusammengesetzten Körper entstehen. Auch bei dieser Ansicht stützt sich Anaximenes auf eine ihm in der Erfahrung gegebene Analogie. Wenn wir mit weit geöffnetem Munde den Atem ausströmen lassen, so hat derselbe eine erwärmende Wirkung; pressen wir ihn dagegen zwischen den zusammengedrückten Lippen hindurch, so ruft derselbe eine Kälteempfindung hervor. Hierin glaubte Anaximenes, wie Plutarch berichtet [3]), die Thatsache zu sehen, dass das Zusammenpressen der Luft durch die Lippen, also deren Verdichtung,

---

[1]) Plut. plac. I 3, 6. Stob. ecl. I p. 296. Wenn Simplicius in Arist. de caelo p. 274 a 1 (Karsten) in der leichten Veränderlichkeit der Luft den Grund sieht, weshalb Anaximander dieses Element als Weltprincip betrachtet habe, so ist das jedenfalls nur eine Vermutung. Den Anlass zu dieser mochten die kritischen Bemerkungen des Aristoteles phys. I 6, 189 b 5—8, geben. Wenn man einmal eine gemeinschaftliche Natur allem unterlegen wolle, bemerkt Aristoteles dort, so sei es am vernünftigsten, entweder jenes Mittlere dafür anzusehen, oder, wenn nicht dieses, dann die Luft, indem diese am wenigsten wahrnehmbare gegensätzliche Qualitäten aufweise, welche dem Übergang in andere Gestaltungen gegenüberstehen würden. Es lag nahe, diesen von Aristoteles hypothetisch ausgesprochenen Gedanken zum Motiv Anaximander's zu machen.

[2]) Dass diese auch sonst bei Orphikern u. s. w. sich findende Vorstellung (vergl. Lobeck Aglaophamus, Königsberg 1829, I, S. 758) nicht schon dem Anaximander mit Sicherheit beigelegt werden könne, s. N. Jahrb. f. Phil. Bd. 131 S. 828 A. 7.

[3]) Plut. de primo frigido cap. 7. Dass Plutarch hier aus guter Überlieferung schöpft, beweist schon die genaue und bestimmte Auskunft, welche er über die Terminologie des Anaximenes giebt.

dieselbe kälter, die Verdünnung dagegen, welche sie bei der weiten Öffnung des Mundes erfahre, dieselbe wärmer mache. Ist diese Ansicht auch naturwissenschaftlich unhaltbar, indem die Wirkung der Verdichtung und Verdünnung gerade die umgekehrte und jenes Wärme- und Kältegefühl vielmehr, wie schon Plutarch hervorhebt, ganz anders zu erklären ist, so dürfen wir daraus dem alten Milesier doch um so weniger einen Vorwurf machen, als auch die von Plutarch nach Aristoteles gegebene Deutung keineswegs befriedigend ausgefallen ist.

So erscheint denn an dem Versuche des Anaximenes, den Urstoff und die Weise seiner Entwickelung zu bestimmen, wenn wir ihn mit der abstracteren, auf Heraclit hinweisenden Denkungsart Anaximander's zusammenhalten, besonders characteristisch das Bemühen, für die immerhin noch recht phantastische Speculation einen Anhalt zu finden an gewissen in der Erfahrung gegebenen Thatsachen.

Ein später Nachfolger des Anaximenes ist Diogenes von Apollonia [1]). Fast der jüngste unter den Naturphilosophen, wie Simplicius [2]) nach Theophrast [3]) angiebt, kommt er mit dem Anaximenes zwar darin überein, dass er die Luft als das gemeinsame Princip aller Dinge bezeichnet (Fr. 5 u. 6)[4]); aber, auch von den Einzelheiten seiner Physik abgesehen, schon seine Bekämpfung der Elementenlehre, der gegenüber er die Einheit des Urstoffes betont (Fr. 2), sowie die Art und Weise, wie er aus der Ordnung der Welt auf die Vernünftigkeit des Urstoffs schliesst (Fr. 4), rücken ihn in die nächste Nähe eines Empedocles und Anaxagoras. Welcher Art sein Verhältnis zu diesen ist, ob das eines Vorläufers, oder das eines Gegners, der zugleich das Gute, welches er bei dem von ihm Angegriffenen findet, im Sinne des alten Ionismus zu verwerten sucht, unterliegt der Controverse. Doch scheint mir die polemische Beziehung auf Empedocles zweifellos. [5])

---

[1]) Die Fragmente citiere ich nach Schorn, Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae Fragmenta (Bonnae 1829), womit die Zahlen bei Mullach, Fragm. phil. graec., übereinstimmen.

[2]) Simplic. phys. I, p. 25, 1. — [3]) Vgl. H. Diels, Rhein. Mus. XLII (1887) S. 5—10 (gegen P. Natorp. Ebend. XLI. 1886. S. 350 ff.) — [4]) Die Angaben der Alten bei F. Panzerbieter, Diogenes Apolloniates (Lipsiae 1830) S. 53 ff.

[5]) Ausdrücklich werden die von Empedocles aufgestellten vier Elemente bekämpft in Fr. 2 nach dem von Diels aus den Handschriften vervollständigten Texte: *εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ*

Was aber das Verhältnis der *νόησις* [1]) bei Diogenes und des anaxagorischen *νοῦς* anlangt, so dürfte bei dem schon von Theophrast [2]) bezeugten eklektischen Verfahren des Apolloniaten die Frage, ob hier überhaupt eine Abhängigkeit vorliegt [3]), eventuell ob dem Diogenes [4]) oder ob vielmehr dem Anaxa-

---

(die von Diels, Simpl. phys. I, p. 152, hinzugefügten Worte *καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ* sind übrigens schon Schorn, und nach diesem Mullach, aus einer von Brandis herangezogenen Handschrift bekannt) *καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τουτέων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου κτλ.* Auf Anaxagoras, an den Zeller I[4] 251 neben Empedocles denkt, weist in diesem Fragmente mit Notwendigkeit wenigstens nichts.

[1]) Mit Unrecht hat Mullach den *νοῦς* in Fr. 6 des Diogenes hineingebracht. Statt der verderbten Worte desselben bei Simpl. phys. I p. 152, 24: *ἀπὸ γάρ μοι τοῦτο ἔθος δοκεῖ εἶναι,* wofür Mullach *ἀπὸ γάρ μοι τούτου δοκέει νόος εἶναι* einsetzt, vermuten mit weit grösserer Wahrscheinlichkeit Panzerbieter: *αὐτοῦ γάρ μοι τούτου* (*τοῦτο* Diels) *δοκεῖ ἔθος εἶναι,* Usener: *αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι.*

[2]) Simplicius (phys. I, p. 25, 1) berichtet nämlich — und zwar, wie Diels (an der S. 17 Anm. 3 angeführten Stelle) überzeugend nachweist, nach Theophrast —, dass Diogenes hinsichtlich seines Hauptprincipes an Anaximander sich anschliesse, im übrigen aber das Meiste eklektisch (*συμπεφορημένως*) aus Anaxagoras und Leucipp herübernehme. Für leucippisch hält z. B. Schleiermacher (Gesch. d. Philos. hrsg. v. Ritter, S. 77) und mit ihm Zeller I[4], 774, 2 die Demonstration, dass nur von Gleichem auf Gleiches könne gewirkt werden. Wie die Erklärung des Gewitters bei Diogenes sich als eine unselbständige Compilation aus den Ansichten des Leucipp, Anaxagoras (statt dessen man indes allenfalls an Empedocles denken könnte, der gleichfalls die Ursache des Donners in einer *ἔμπτωσις*, nicht *ἔκπτωσις* sieht) und Anaximander oder Anaximenes darstellt, zeigt Diels, Verhandl. der 35. Vers. deutscher Philologen zu Stettin 1880, S. 97 Anm. 7; Rhein. Mus. XLII (1887) S. 10 f. Dass auch Aëtius IV 9, 8 (Doxogr. p. 397, 9): *οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος δὲ Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμῳ* auf den Apolloniaten gehe, wie Diels Rh. Mus. XLII S. 11 Anm. 3 annimmt, ist mir dagegen wenig wahrscheinlich; vielmehr dürfte hier an den Atomiker Diogenes (Zeller I[4], 861) zu denken sein, welchem Epiphanius adv. haeres. p. 1088 B (vol. III p. 564, 19 Dind.) gleiche skeptische Sätze wie dem Protagoras beilegt. Arist. de an. III 2, 426 a 20: *ἀλλ' οἱ πρότερον φυσιολόγοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐθὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν εἶναι ἄνευ ὄψεως,* welche Stelle man für den Apolloniaten anführen könnte, beweist nichts für diesen, da Aristoteles den Begriff der Physiologen sehr weit ausdehnt; vgl. Trendelenburg zu der citierten Stelle, p. 357 ff. der 2. Ausg.

[3]) Was Panzerbieter (a. a. O. S. 19 f.) und Schaubach (Anaxagorae Clazomenii fragmenta. Lipsiae 1827. S. 32) leugnen.

[4]) Wie Schleiermacher (Über Diogenes von Apollonia. Werke, Abt. III, Bd. 2, S. 156 f. 166 ff.), Braniss (Gesch. d. Philos. seit Kant. Breslau 1842 S. 128 ff. 134), Krische (Forschungen zur Geschichte der alten Philosophie. Göttingen 1840.

goras[1]) die Originalität zukommt, doch nur im letzteren Sinne zu entscheiden sein. Im übrigen sind neue, für unsern Gegenstand bedeutungsvolle Gedanken durch Diogenes nicht aufgestellt worden.

Weit übertroffen an bleibender Bedeutung werden die Voraufgehenden von dem tiefsinnigen Heraclit[2]). Der Grund für die nachhaltige Wirkung, welche seine Speculation auf die Entwicklung der Philosophie ausübte, liegt in der siegreichen Gewalt, mit welcher bei ihm das rein gedankliche Element, die philosophische Abstraction, durchbricht, in der Consequenz ferner, mit welcher er in festen Umrissen eine in sich zusammenhangende, einheitliche Weltauffassung begründet, der gegenüber jeder der Folgenden Stellung zu nehmen hatte. Während bei seinen Vorgängern das Interesse in erster Linie den einzelnen Erscheinungen in der Welt zugekehrt ist, für welche sie durch naturwissenschaftliche Kosmogonien eine Erklärung suchen, und erst in zweiter Linie den allgemeinen Fragen sich zuwendet, treten diese letzteren bei Heraclit durchaus in den Vordergrund. Ihn kümmert das Einzelne nicht als solches, sondern insofern es als Erläuterung und empirische Bestätigung der intuitiv erfassten allgemeinen Anschauung dient.

So weist Heraclit sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts. Seine Philosophie vollendet einerseits die hylozoistische Naturbetrachtung der voraufgehenden drei Milesier, speciell die des Anaximander[3]), andererseits nimmt sie, indem sie alles ins ab-

S. 171 ff.), Natorp (Diogenes von Apollonia, in: Rhein. Mus. XLI. 1886. S. 348—363) annehmen. Wenn Zeller I⁴, 250, 4 behauptet, Schleiermacher habe seine Ansicht hierüber später geändert, und sich hierfür auf dessen Geschichte der Philosophie, hrsg. von Ritter, S. 77 beruft, so macht eine Anmerkung des Herausgebers S. 30 **) (trotz des in der Vorrede S. 8 über das Jahr der Abfassung Bemerkten) es wahrscheinlich, dass vielmehr umgekehrt die Darstellung des von Ritter veröffentlichten Manuscriptes die frühere ist.

1) So Brandis, Handb. d. Gesch. d. griech.-röm. Philos. I, S. 272 ff., Philippson, Ὕλη ἀνθρωπίνη. Berol. 1831. S. 198 ff. Zeller I^4, 249 ff. Siebeck, Gesch. d. Psychol. Ia, S. 82 f. Überweg-Heinze, Gesch. d. Phil., I^7, S. 47.

2) Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, Werke Abt. III, Bd. 2, S. 1—146. Paul Schuster, Heraklit von Ephesus. Acta societat. phil. Lipsiens. ed. Ritschelius. Bd. III, S. 1—394. Heracliti Ephesii reliquiae, ed. Ingram Bywater, Oxonii 1877.

3) Über die Beziehungen zwischen Anaximander und Heraclit vgl. Zeller, I^4, S. 214. 218. 613. 667 f.

stract Begriffliche hinüberspielt, das Grundproblem der folgenden Periode voraus. Wie es aber einseitig wäre, in der Lehre des Heraclit nichts Weiteres zu sehen als eine neue Variation des schon von Thales angegebenen Themas, ebenso einseitig ist es, seine Naturanschauung unter Aufgabe alles sinnlich concreten Inhalts ganz ins Begriffliche, Dialektische zu verflüchtigen[1]. Eine derartige Umdeutung thut nicht nur den Worten der Überlieferung überall Gewalt an, sondern ist auch mit der ganzen historischen Stellung Heraclit's unvereinbar.

Von der Art und Weise, wie wir die Grundanschauungen Heraclit's bestimmen, hängt es ab, welche Stellung zum Problem der Materie wir ihm zuzuschreiben haben. Es sei uns daher gestattet, um die sichere Grundlage für die speciellere Frage zu gewinnen, eine allgemeine Erörterung vorauszuschicken.

Das System Heraclit's wurzelt noch im ionischen Hylozoismus. Mit den voraufgehenden Ioniern nimmt er als Grundprincip der Welt einen kraftbegabten Urstoff an, der durch seine Umwandlungen die Vielheit der Dinge entwickelt. Als solchen Urstoff bezeichnet er das Feuer[2]. Schon Aristoteles und Theophrast haben hierin den Ausgangspunct für die Speculation Heraclit's gesehen. Aristoteles stellt an der bekannten Stelle der Metaphysik, wo er einen kritischen Überblick über die Principien der früheren Philosophen giebt, den Heraclit mit den anderen Ioniern unbedenklich zusammen[3]. Ebenso begann Theophrast, wie wir aus Diogenes von Laerte ersehen, in seiner Geschichte der naturphilosophischen Lehrmeinungen die Darlegung des heraclitischen Systems mit dem Satze, dass das Feuer das Urelement und dass alles Andere Umwandlung des Feuers sei[4].

Weshalb Heraclit gerade das F e u e r als Urprincip betrachtete, wird sich mit Gewissheit nicht bestimmen lassen. Aristoteles scheint anzudeuten, dass er dabei an die bewegliche, stets fliessende Natur des feurigen Dunstes gedacht habe[5]. Näher liegt freilich

[1]) Eine verständige Kritik der neueren Meinungen über das physische Princip Heraclit's giebt E. Soulier, Eraclito Efesio. Roma 1885. S. 119—134.

[2]) Die Belege bei Zeller I[4], 585 ff.

[3]) Arist. metaph. I 3, 984 a 7—8.

[4]) Diog. Laert. IX 8. Dass der mit den Worten: *καὶ ταῦτα μὲν ἦν αὐτῷ τὰ δοκοῦντα* schliessende Abschnitt IX 8—11 ziemlich genau den Wortlaut des Theophrast wiedergiebt, zeigt Diels, Doxographi p. 163—165.

[5]) Arist. de an. I 2, 405 a 27.

die Erwägung, dass nach einer im ganzen Altertum weitverbreiteten Annahme das erwärmende Feuer als das Urprincip des Lebens erscheint [1]). Ist uns auch nicht überliefert, welche Gründe zu einer solchen Annahme führten, so kann über diese Gründe doch kaum Zweifel sein. Der belebende Einfluss, den die Sonnenwärme auf die ganze Natur ausübt, die erstarrende Wirkung des Winterfrostes, die Totenkälte des Leichnams und die Wärme des noch lebenden Körpers waren alltägliche Erfahrungen, die bei einigem Nachdenken auf jene Vorstellung von dem Einfluss des Feuers führen konnten. Wenn nun Heraclit das Feuer nachdrücklich als das ewig lebende (*ἀείζωον*) bezeichnet, (Fragm. 20 Bywater), so dürfen wir wohl annehmen, dass ihn nicht so sehr oder doch nicht ausschliesslich die unruhige Bewegung der flackernden Flamme, sondern viel mehr jener überall zu Tage tretende belebende Einfluss des Feuers bestimmte, in diesem den Urgrund der Weltentwicklung zu erblicken [2]).

Durch welchen physikalischen Prozess sich aus dem Feuer das Einzelne entwickelt, hat Heraclit nicht angegeben. Er bezeichnet alles Entstandene als Umwandlungen (*ἀμοιβαί, τροπαί*) des Feuers, ohne die Natur dieses Umwandlungsprocesses näher zu bestimmen. Wenn Spätere denselben als Verdichtungs- und Verdünnungsprocess deuten, herbeigeführt durch ein Nähertreten resp. eine Dissociation der kleinsten Feuerteilchen [3]), so hat doch Theophrast, auf den diese Auffassung zurückgeht, offen eingestanden, dass er derartiges in den Worten des Heraclit nicht gefunden habe [4]).

---

[1]) Vgl. z. B. Aristoteles de vita et morte 4. 469b 6–9. Weiteres bei Siebeck, Geschichte der Psychologie, Ib, S. 135 ff.

[2]) Dass ein alter Grieche auf eine solche Auffassung vom Feuer verfallen konnte, erscheint uns vielleicht weniger befremdend, wenn wir sogar von einem sonst so besonnenen Forscher wie Tyndall hören, dass nicht nur die roheren Formen des infusorischen Lebens, nicht nur die Formen des Pferdes oder Löwen, nicht nur der verfeinerte Mechanismus des menschlichen Körpers, sondern auch der Geist des Menschen, Empfindung, Verstand, Wille, einst in einer feurigen Wolke latent enthalten waren (Tyndall, Fragmente aus den Naturwissenschaften, Braunschweig 1874. S. 187). Vgl. auch Preyer, Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. Berlin 1880. S. 57. 63 f.

[3]) Diog. Laert. IX 8. Simplic. phys. I, p. 24, 2. Plut. plac. I 3, 11. Stob. I, p. 304. Hermias, irris. c. 13.

[4]) Diog. IX 8: *πῦρ εἶναι στοιχεῖον καὶ πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα, ἀραιώσει καὶ*

Lässt so Heraclit die physikalische Natur des Processes, durch welchen die Welt und alles in der Welt sich bildet, völlig im Unklaren, so durchdenkt er denselben um so mehr nach der begrifflichen, abstract-metaphysischen Seite hin. Schon oben wurde hervorgehoben, wie seine Bedeutung gerade darin begründet ist, dass er, obwohl niemals die concrete, sinnlich-anschauliche Naturbetrachtung des Ioniers gänzlich verleugnend, doch überall dieselbe zu einer principiellen, metaphysischen Speculation hinüberführt. Indem Heraclit in dieser Allgemeinheit über die concreten Dinge reflectiert, gelangt er zu dem Satze, dass alles in steter Veränderung, oder, wie er es in Form eines anschaulichen Bildes ausdrückt, in stetem Flusse befindlich sei [1]). Damit hatte der wichtige Begriff des Werdens seine schärfste Formulierung gewonnen. Sehr weitreichend ist der Einfluss dieser heraclitischen Lehre. Noch für Plato bildet gerade das *πάντα ῥεῖ*, wenn auch in der Beschränkung auf die Sinnenwelt, einen Fundamentalpunct seiner eigenen Überzeugungen, so dass wir es begreifen, wie von ihm immer und immer wieder gerade dieser Satz Heraclit's angeführt wird, während er die sein Denken nicht weiter anregende, in den Bahnen der überwundenen altionischen Anschauungen sich bewegende Lehre vom Feuer als dem Princip aller Dinge, abweichend von Aristoteles und Theophrast, nicht einmal erwähnt hat [2]).

Den Sinn des heraclitischen Satzes vom Fluss aller Dinge darf man nicht mit Schuster [3]) dahin abschwächen, dass „kein Ding in der Welt dem schliesslichen Untergange entgehe". Zeller [4]) hat diese Auffassung des genaueren widerlegt. Gegen dieselbe spricht schon der Gesichtspunkt, unter dem Heraclit den Vergleich mit einem Flusse durchführt; denn nicht dass dieser einmal ins Meer einmündet, wird dabei als tertium comparationis von ihm hervorgehoben, sondern dass wir nicht zweimal in den nämlichen hinabsteigen können (Fr. 41. 81). Natürlich braucht

---

κεκινῆσθαι γινόμενα· σαφῶς δ' οὐδὲν ἐκτίθεται. Dass die letzteren Worte nicht eine Bemerkung des Diogenes, sondern seiner Quelle, des Theophrast, enthalten, beweist Diels, Doxogr. p. 164 f. gegen Schuster.

[1]) Die Belege bei Zeller, I⁴ 576 Anm. 1 u. 2.

[2]) Die Anspielung Cratyl. 413 C ist sehr unsicher.

[3]) a. a. O. S. 201.

[4]) a. a. O. I⁴, 577, 1.

darum Heraclit nicht gerade gemeint zu haben, dass jedes Ding in jedem Augenblicke mit jedem seiner Bestandteile ein anderes werde [1]). Solche Übertreibungen gehören erst der späteren Weiterbildung an, wo ja allerdings Cratylus behauptete, dass man auch nicht einmal in denselben Fluss hinabsteigen könne [2]), und wo der veränderliche Stoff gelegentlich soweit verflüchtigt wird, dass man zweifelhaft sein kann, ob für das unablässige Werden, die stete Bewegung, überhaupt noch ein stoffliches Substrat festgehalten werden soll [3]). Heraclit selbst wollte wohl nur, mächtig ergriffen von der Wandelbarkeit alles Irdischen, den Gedanken aussprechen, dass, wie die ganze Welt, so auch alles in ihr, in oft langsamem und allmählichem, aber immer unaufhaltsamem Gange vergehe, um für anderes Platz zu machen, das in gleicher Weise vergehen wird.

Das Werden, die Veränderung aber besteht in einem fortwährenden Hin- und Herwogen zwischen Gegensätzen. Bald erreicht der eine Gegensatz seinen Höhepunkt, bald der andere. Darum vergleicht Heraclit (Fr. 79) den ewigen Herrscher der Dinge einem Knaben, der beim Brettspiele die Steine bald in dieser Richtung, bald in der entgegengesetzten verschiebt. Noch deutlicher macht seinen Gedanken die trotz aller fremdartigen Beimischungen doch auf echt heraclitischer Grundlage ruhende pseudohippocratische Schrift über die Diät. „Es wandeln aber," heisst es dort (c. 5), „alle göttlichen und menschlichen Dinge nach oben und nach unten im Wechsel Tag und Nacht kommen zu ihrem Maximum und Minimum. So hat auch der Mond sein Maximum und sein Minimum; das Feuer hat seinen Aufgang und das Wasser; die Sonne gelangt zu ihrem Maximum und zu ihrem Minimum." Bei diesem Hin- und Herwogen sind die Stufen des Prozesses in beiden Richtungen die gleichen. Auf demselben Wege, auf dem etwas erlöschend vom Feuer sich entfernt, wird es, sich aufs neue entzündend, zum Feuer zurückkehren. „Der Weg nach unten und nach oben ist Einer." (Fr. 69.)

Schon hier zeigt sich die wichtige Rolle, welche der Begriff des Gegensatzes in der Theorie Heraclit's vom Werden spielt. Aber weit darüber hinaus gewinnt derselbe eine fundamentale

---

[1]) Vgl. Zeller I[4], 579 unten. — [2]) Arist. Metaph. IV 5, 1010 a 12.

[3]) Vgl. Plato, Theaet. 156 A. Genaueres bei Besprechung des Protagoras.

Bedeutung für sein System. Kein Gedanke kehrt so oft bei ihm wieder, wird in gleichem Maasse durch die verschiedenartigsten Beispiele erläutert, als der, dass dasselbe Ding entgegengesetzte Bestimmungen in sich vereine.

Der Sinn dieser Lehre ist ein viel umstrittener. Auf eine Reihe von Aussprüchen gestützt, hat die besonders durch Hegel [1]) und Lassalle [2]) vertretene hyper-idealistische Auffassung darin den Ausgangspunct der hegelschen Logik, die Identität von Sein und Nichtsein, zu erkennen gemeint. Eine ähnliche Auffassung scheint bei Aristoteles zugrunde zu liegen, wenn er den Heraclit deshalb tadelt, dass er glaube, dasselbe könne zugleich sein und nicht sein [3]). Doch deutet Aristoteles selbst bestimmt genug an, dass seiner Ansicht nach dies allerdings nicht die eigentliche Meinung Heraclits gewesen sei [4]). Die hyper-idealistische Deutung Hegel's und Lassalle's wird von Zeller schlagend widerlegt. Er zeigt (S. 601 f.), dass für Heraclit keineswegs die Gegensätze als solche identisch seien, sondern dass er nur Entgegengesetztes in demselben Subjecte verbunden denke.

Freilich scheint es mir, als mache Zeller in der weiteren Ausführung seines Gedankens einige Concessionen, zu welchen in dem, was uns aus der Schrift Heraclit's überliefert ist, kein zwingender Anlass vorliegt. Zeller hat für die Einheit der Gegensätze eine doppelte Erklärung. Einmal sollen die Dinge für Heraclit die Puncte sein, an denen „die entgegengesetzten Strömungen des Naturlebens sich kreuzen“ (S. 583 f.). „Der Schein des beharrlichen Seins,“ wird dieses (S. 620) ausgeführt, „kann nur daraus entstehen, dass die nach der einen Seite hin abgehenden Teile durch Zufluss von der andern in demselben Maasse ersetzt werden: dem Wasser muss aus Feuer und Erde ebensoviel Feuchtigkeit zukommen, als es selbst an Feuer und Erde verliert, u. s. w. . . . Jedes Ding ist mithin das, was es ist, nur dadurch,

---

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philos. I, S. 305; Logik I, S. 80.

[2]) Ferd. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos Berlin 1858. Bd. I, S. 81 f.

[3]) Die Belege bei Zeller I⁴, 600, 2. Bonitz, Ind. Arist. 320 a 3—6.

[4]) Metaph. IV 3, 1005 b 23: ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον, wozu man vgl. Zeller I⁴, 183, 1.

dass die entgegengesetzten Strömungen der zu- und abfliessenden Stoffe in dieser bestimmten Richtung und unter diesem bestimmten Verhältnis in ihm zusammentreffen." Wird hier die Heraclitische Einheit der Gegensätze darin gefunden, dass dasselbe Ding entgegengesetzte Strömungen in sich vereinigt, so tritt anderswo mit einer leichten Nuancierung des Gedankens an die Stelle des Dinges der einzelne Moment des Werdeprocesses, welcher entgegengesetzte Bestimmungen in sich verknüpft. „Jede Veränderung", heisst es S. 595, „ist ein Übergang von einem Zustand in einen entgegengesetzten; wenn alles sich verändert und nur in dieser Veränderung existiert, so ist alles ein Mittleres zwischen Entgegengesetztem, und welchen Punct man im Flusse des Werdens ergreifen mag, immer hat man nur einen Übergangs- und Grenzpunct, in welchem entgegengesetzte Eigenschaften und Zustände sich berühren."

Um keine Schwierigkeit zu verschweigen, mögen zunächst diejenigen Fragmente zusammengestellt werden, in denen sich die Coincidenz der Gegensätze anscheinend ohne jede Einschränkung ausgesprochen findet. Es sind ihrer nicht wenige. „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger", heisst es Fr. 36. „Tag und Nacht" (Fr. 35), „Oberes und Unteres" [1]), „der Weg nach oben und nach unten" (Fr. 69) sind Eins. Dasselbe ist „gut und böse" (Fr. 57 u. 58), „sterblich und unsterblich" (Fr. 67), „lebend und tot, wachend und schlafend, jung und alt" (Fr. 78), „Was auseinandergeht, geht mit sich zusammen" (Fr. 45); verbinden soll man „Ganzes und Nicht-Ganzes, Übereinkommendes und Abweichendes, Gleichklingendes und Verschiedentönendes" (Fr. 59).

Gleichwohl dürfte, wie zum Teil schon P. Schuster ausführt, eine genaue Prüfung der zahlreichen Beispiele, welche nach Philo's Bericht gerade den Zweck hatten, den Satz von der Einheit der Gegensätze zu erläutern [2]), zu einer anderen, wenngleich weniger tiefsinnigen, so doch vielleicht verständlicheren Deutung von Heraclit's Gedanken anleiten.

Die Auffassung Zellers zunächst, als ob Heraclit den Schein

[1]) Hippol. refut. p. 282 Miller; s. u. S. 28.

[2]) Philo, Qu. in Gen. III 5, p. 178 Aucher.: Hinc Heraclitus libros conscripsit de natura, a theologo nostro (von Moyses) mutuatus sententias de contrariis, additis immensis iisque laboriosis argumentis.

des Beharrens der einzelnen Dinge wie des Weltganzen dadurch erkläre, dass entgegengesetzte Bewegungen sich die Wage hielten, findet in den uns erhaltenen Fragmenten sowie in den Zeugnissen der Alten keine Bestätigung [1]). Es scheint vielmehr, als kenne Heraclit eine Einheit der Gegensätze nur in dem Sinne, dass

1. zwei entgegengesetzte Dinge (Vorgänge) sich in gegenseitiger Ergänzung zu einer gemeinschaftlichen Wirkung verbinden,

2. dass ein Ding (Vorgang) insofern entgegengesetzte Bestimmungen vereint, als es entweder

a) in Relation zu verschiedenen Dingen, oder

b) in verschiedenen Entwickelungsstufen betrachtet wird.

Ausgangspunct für den Zweifel an der Richtigkeit der gewöhnlichen Auffassung bildet eine Reihe von Fragmenten, in welchen die Vereinigung entgegengesetzter Bestimmungen in demselben Subjecte offenbar dadurch begründet werden soll, dass dasselbe Ding unter verschiedenen Beziehungen betrachtet wird. „Das Meer," heisst es Fr. 52, „ist das reinste und schmutzigste Wasser, für die Fische trinkbar und heilsam, für die Menschen untrinkbar und verderblich." Wenn Heraclit das gleiche Meerwasser als rein und schmutzig bezeichnet, so dürfte er schon hier verschiedene Beziehungen desselben im Auge haben; doch sagt er das nicht ausdrücklich und deshalb soll hier davon abgesehen werden. Mit bestimmten Worten aber legt er ihm die entgegengesetzten Bestimmungen: trinkbar — untrinkbar, gesund — ungesund, nur in dem Sinne bei, dass das eine für die Fische, das andere für die Menschen gelte. Gewiss denselben Sinn hat Fr. 51, welches von Aristoteles [2]) in diesem Zusammenhange angeführt wird: „Verschieden ist die Lust des Pferdes, des Hundes und des Menschen, wie Heraclit sagt, dass der Esel wohl Stoppeln eher wählen würde als Gold; denn jene sind dem Esel angenehmer, da sie ihm zur Nahrung dienen." Die Stoppeln, will er sagen, sind dem Menschen wertlos, dem Esel wertvoll; umgekehrt ist das Gold dem Menschen wertvoll, dem Esel wertlos. In densel-

[1]) Wenn Zeller I[4], 620, 1 eine solche in dem von Heraclit gewählten Vergleich mit einem Flusse zu sehen glaubt, so fehlt doch bei diesem Bilde gerade das Wesentliche, die Gegenströmung zweier in verschiedener Richtung erfolgender Bewegungen.

[2]) Aristot. eth. Nicom. X 5, 1176 a 5—8.

ben Gedankenkreis gehört ein anderes Fragment, welches Bywater [1]) bei Albertus Magnus gefunden hat: „Die Kühe sind froh, wenn sie Wicken finden“ [2]); denn die Wicken sind, wie uns Galen [3]) bestätigt, wohlschmeckend für die Rinder, aber bitter für den Menschen.“ Die gleiche relative Betrachtungsweise begegnet uns in Fr. 99 und 98, wo es heisst, im Vergleich zum Menschen sei der schönste Affe hässlich, im Vergleich zur Gottheit aber der weiseste Mensch wie ein Affe (also unweise), und ganz ähnlich Fr. 97: „Der Mann heisst dem Gott einfältig, wie das Kind dem Manne.“ [4]) Nicht anders ist es, wenn Fr. 50 der Weg, welchen die Walkerbürste [5]) beim Hinaufstreichen über den zu bearbeitenden Stoff beschreibt, als ein zugleich gerader und schräger bezeichnet wird, da das — wohl walzenförmig zu denkende — Instrument zugleich nach oben und im Kreise sich bewege. Auch hier ist der Gesichtspunct ein verschiedener; denn die geradlinige Bewegung nach oben kommt der Bürste zu, insoweit die Ortsveränderung der ganzen Bürste gegenüber ihrer Unterlage, die kreisförmige Bewegung, insoweit die Lagenveränderung der einzelnen Puncte ihres Umkreises in Betracht gezogen wird [6]). Auch Pseudo-Hippocrates stimmt überein. Wenn zwei Menschen, führt er aus, einen Holzstamm zersägen, so ist ihre Thätigkeit, das gemeinschaftliche Ziehen der Säge durch das Holz, ein und dieselbe und doch eine verschiedene; denn was für den einen Ziehen ist, ist für den andern Stossen, was für den einen Stossen ist, ist für den andern Ziehen. Ebenso besteht der Eine Erfolg ihrer Thätigkeit in Entgegengesetztem, in einem Kleinermachen und einem Grössermachen. Der Stamm selbst, dürfen wir zur Erklärung hinzusetzen, wird beim Zersägen in Stücke immer kleiner, der Haufen des Kleinholzes dagegen immer grösser [7]).

---

[1]) Journal of Philology. IX (1880) S. 230—234.

[2]) Albert. Magn. de vegetabilibus VI 401 p. 545 Meyer: Propter quod Heraclitus dixit, quod, si esset felicitas in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum.

[3]) Galen. περὶ τροφῶν δυνάμεως I 29, p. 546 K.

[4]) Vgl. zu diesem Fragment E. Petersen, Hermes XIV (1879) S. 304—307.

[5]) Ich lese mit Duncker γναφείῳ statt γραφείῳ.

[6]) Eine ähnliche Erklärung versucht Patin, Heraklits Einheitslehre, die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches (München 1885) S. 36 ff.

[7]) Ps.-Hippocr. περὶ διαίτης I 6: πρίουσιν ἄνθρωποι ξύλον, ὁ μὲν ἕλκει ὁ δὲ

Es ist zu erwarten, dass auch in den oben angeführten Fragmenten die Einheit der Gegensätze teilweise nur in diesem relativen Sinne gemeint sei. Ohne Zweifel trifft das zu bei Fr. 57 und 58. Aristoteles zwar scheint so zu reden, als ob Heraclit ohne weiteres Gut und Böse gleich gesetzt habe [1]). Dass dieses indessen keineswegs der Fall, zeigt die Begründung des Satzes, welche Hippolytus uns überliefert hat [2]): „Die Ärzte schneiden, brennen und martern in jeder Art und fordern dann für sich Lohn von dem Kranken, indem sie ein Gutes und Martern [3]) gleich machen.“ Also: was für den Kranken ein Schmerz, ist in anderer Hinsicht ein Gut. Ebenso soll, wenn der Weg nach oben und der Weg nach unten als einer bezeichnet wird, keineswegs die Richtung von unten nach oben für identisch mit der Richtung von oben nach unten erklärt werden; es soll vielmehr, wie Zeller hervorhebt [4]), nur gesagt werden, dass dieselben Entwickelungsstufen in beiden entgegengesetzten Richtungen durchlaufen werden können. Dass aber Oberes und Unteres identisch seien, hat in dieser Form Heraclit allem Anschein nach nicht einmal gesagt; es enthalten vielmehr diese Worte, wie auch Zeller [5]) wahrscheinlich findet, nur eine Folgerung, welche der Berichterstatter, Hippolyt, aus Heraclit's Satz von der Einheit des Weges nach oben und des Weges nach unten gezogen hat. Ein ähnlicher Relativismus würde den Worten: „Tag und Nacht sind eins“ (Fr. 35) zugrunde liegen, wenn die Ausführungen des Pseudo-Hippocrates (Über die Diät, c. 5): „Licht für den Zeus (die Oberwelt), Dunkel für den Hades (die Unterwelt); Licht für den Hades, Dunkel für den Zeus“ eine echt heraclitische Anschauung enthalten sollten [6]). Indessen lässt sich dagegen einwenden, dass Heraclit die Sonne sich jeden Morgen neu entzünden lasse [7]). Freilich lässt er den Sonnenkahn wenig-

---

ὠθεῖ· τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο ποιέουσι, μεῖον δὲ ποιέοντες πλεῖον ποιέουσι. Weiter ausgeführt wird das Bild c. 7.

1) Zeller I⁴, 600, 2.

2) Hippol. refut. p. 282 Miller.

3) Mit Bywater lese ich *βασάνους* statt *νόσους*.

4) Zeller I, 618, 1.

5) a. a. O. I⁴, 582, 3.

6) Wie das mit guten Gründen verfochten wird von Al. Platin, Heraklits Einheitslehre, S. 39 ff.

7) Plat. republ. VI, 498 A. Arist. meteor. II 2, 355 a 14.

stens fortdauern und muss ihn mithin in irgend einer Weise des nachts unter dem Horizont von Westen nach Osten fortbewegt denken; gleichwohl werden wir hinsichtlich der Sonne selbst uns besser nach einer andern Erklärung umsehen.

Eine solche ergiebt sich aus dem auch von Zeller[1]) zur Erläuterung herangezogenen Fragmente 36: „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer etc.". Denn da Heraclit von einer südlichen Halbkugel mit ihren den unsern entgegengesetzten Jahreszeiten nichts wusste[2]), so kann er den Gott doch nur zu verschiedenen Zeiten Sommer und Winter sein lassen, und das Gleiche wird dann auch für das Verhältnis von Tag und Nacht gelten. Freilich könnte man auch mit Zeller daran denken, dass in dem Momente des Übergangs vom Tag in die Nacht, vom Sommer in den Winter, beide Gegensätze mit einander verbunden sind. Gesagt ist von Heraclit das eine so wenig wie das andere, und es ist darum nicht ganz consequent, wenn Zeller S. 602 die (von Schuster versuchte) erstere Erklärung zurückweist, weil sich uns gerade darin bei Heraclit die Grenze seines Nachdenkens zeige, dass er die Frage, unter welchen Bedingungen und in welchem Sinne dieses Zusammensein der Gegensätze möglich sei, noch nicht erhoben habe, an anderer Stelle (S. 595) dagegen selbst die zweite Erklärung aufstellt, welche doch gleichfalls darauf hinausläuft, Bedingungen anzugeben, unter denen das Zusammensein der Gegensätze möglich sei. Indessen dürften doch die in mehreren Fragmenten gegebenen Andeutungen, zusammengestellt, genügende Indicien dafür liefern, dass dem Heraclit selbst jene erste Anschauung in der That nicht fremd war, dass er vielmehr, gleichwie er nachweisbar in zahlreichen Fällen demselben Gegenstande verschiedene Eigenschaften zuschreibt, jenachdem er mit verschiedenen anderen Gegenständen in Beziehung tritt (wie das Meerwasser mit Menschen und mit Fischen), so in anderen Fällen diese Einheit der Gegensätze dadurch begründet denkt, dass dasselbe in der Entwickelung begriffene Subject in verschiedenen Stufen seiner Entwickelung entgegengesetzte

[1]) a. a. O. I⁴, 581, 1.

[2]) So wenig wie von einem „Südpol", den Schuster a. a. O. S. 257 ihm zuschreibt. Vgl. Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, I, S. 14.

Bestimmungen aufweise. Fr. 78, welches bei Plutarch [1]) heisst: „Und wie Heraclit sagt, ist dasselbe lebend und tot, wachend und schlafend, jung und alt; denn dieses ist umschlagend jenes, und jenes wieder umschlagend dieses," will ich dafür nicht anziehen; denn die letzten Worte bieten wohl eine (freilich sachlich richtige) Ausführung Plutarch's, kein Citat aus Heraclit's Schrift, könnten auch immerhin noch im Sinne Zeller's dahin gedeutet werden, dass gerade der Moment des Umschlagens Lebendes und Totes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes vereine. Wenn wir aber Fr. 67 hören: „Die Unsterblichen (d. h. Götter und Dämonen) sind Sterbliche (d. h. Menschenseelen), die Sterblichen Unsterbliche, indem sie den Tod jener leben, das Leben jener gestorben sind," und damit verbinden Fr. 68: „den Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, dem Wasser Tod, Erde zu werden," Fr. 25: „Der Tod des Feuers ist die Geburt für die Luft, der Tod der Luft Geburt für das Wasser" [2]), so können wir doch nur den Sinn darin finden: Altes und Junges, Wachendes und Schlafendes, Unsterbliches und Sterbliches, Feuer und Luft sind darum dasselbe, weil sie aus einander geworden sind, weil es dasselbe Subject ist, das in der einen Zeit diese Bestimmtheit, in der andern Zeit, nach dem Aufhören der ersteren Bestimmtheit, die entgegengesetzte hat. Daher ist, was in der einen Hinsicht lebt, tot in der andern, und umgekehrt. Der Tod des einen ist die Entstehung des andern. Warum der Untergang des einen zugleich den Ursprung des andern bilde, hat Heraclit, soweit sich aus der immerhin recht lückenhaften Überlieferung erkennen lässt, nicht gesagt. Wir werden gleichwohl schwerlich fehlgreifen, wenn wir den Grund für diese Anschauung in seiner Vorstellung von dem ewigen Leben des Feuers, von dem *πῦρ ἀείζωον*, suchen. Eben weil ihm die Natursubstanz eine ewig lebende ist, darf das Zerbrechen einer Existenzform nicht zum völligen Untergange führen, sondern muss zugleich der Beginn eines neuen Lebens sein.

Noch einfacher liegt die Sache bei solchen Aussprüchen, wie:

---

[1]) Plutarch. consolat. ad Apollon. p. 329. Vgl. J. Bernays, Heraklitische Studien, in dessen Ges. Abhandl. I S. 47 ff., besonders S. 52.

[2]) Wenn auch der Text der beiden letzten Fragmente nicht ganz urkundlich ist, da er statt der drei heraclitischen Elemente Feuer, Wasser, Erde die spätere Vierzahl voraussetzt, so ist der Gedanke doch jedenfalls echt. Vgl. Zeller I⁴, 615. Diels, Doxographi, p. 163, 2.

„Was auseinandergeht, geht mit sich zusammen" (Fr. 45), „Was gegen einander strebt, stützt sich" (Fr. 46), „Man verbindet Ganzes und Nicht-Ganzes, Übereinkommendes und Abweichendes, Gleichklingendes und Verschiedentönendes" (Fr. 59). Nicht einem und demselben Gegenstande werden hier entgegengesetzte Bestimmungen zugeschrieben, nicht das einzelne Ding, indem es ein anderes wird, geht mit sich zusammen, und wie dergleichen Formeln mehr heissen mögen, bei denen niemand sich etwas Klares denken kann; es sollen vielmehr zwei verschiedene Dinge mit entgegengesetzten, widerstreitenden Eigenschaften sich zu einem gemeinschaftlichen Werke verbinden. So erläutert auch die eudemische Ethik [1]) den Gedanken: „Andere aber halten das Entgegengesetzte (nicht, wie Empedocles, das Gleichartige) für befreundet. Auch Heraclit tadelt das Dichterwort (Il. XVIII, 107):

Möchte doch jeglicher Streit bei Göttern und Menschen verschwinden:

denn es würde keine Harmonie da sein, gäbe es nicht hohe und tiefe Töne, noch würden lebende Wesen da sein ohne den Gegensatz des Weiblichen und Männlichen." Höhe und Tiefe kommen keineswegs einem einzigen Tone zu, ebensowenig als das Männliche und das Weibliche in einem androgynen Zwitter vereinigt sind, wie doch Heraclit folgern müsste, wenn jene Lehre von der absoluten Coincidenz der Gegensätze die seine wäre. Vielmehr bringen der hohe und der tiefe Ton, unter Wahrung ihrer Verschiedenheit, die Empfindung der Harmonie als etwas Neues hervor, gerade wie Männliches und Weibliches, indem sie, ohne Aufgabe ihres Gegensatzes, zusammentreten, ein neues Lebendes hervorgehen lassen.

Aller Gegensatz, so fassen wir die voraufgehenden Erörterungen zusammen, ist für Heraclit nur ein relativer. Was für den einen schädlich, ist für den andern nützlich. Der Untergang des einen ist die Entstehung des andern. Das Verschiedene ergänzt sich gegenseitig und kann so ein Neues hervorbringen. Darum muss für die höhere, göttliche Einsicht, welche die Dinge nicht mehr von einem solchen beschränkten, relativen Standpuncte aus, sondern vom absoluten Standpuncte der Gesamtheit betrachtet, aller Gegensatz, der eben bloss ein relativer ist, verschwinden und als die notwendige Form erscheinen, in der das ewige Leben des

[1]) eth. Eud. VII 1, 1235a 25–28.

Weltgrundes seine Mannigfaltigkeit ausbreitet. Was Streit und Kampf ist für den beschränkten Standpunct, ist Gemeinschaft und Friede für den absoluten; in sofern sind Streit und Friede dasselbe (Fr. 36. 62). In diesem Sinne beruht auf entgegengesetzter Spannung die Harmonie der Welt, wie die der Leyer und des Bogens (Fr. 56), und aus allem relativen Gegensatz stellt sich so die unsichtbare Harmonie her, welche besser ist als die sichtbare[1]).

Damit haben denn auch die letzten Aussprüche, in welchen man die Coincidenz von nicht bloss relativen Gegensätzen finden möchte, ihre anderweitige Erledigung gefunden.

Ist aber, so schliessen wir nunmehr, die Einheit der Gegensätze keineswegs in dem von Lassalle u. a. verfochtenen hyper-idealistischen Sinne zu deuten, so hat es noch weniger Berechtigung, mit diesen Erklärern das Urfeuer selbst als etwas Immaterielles ansehen zu wollen. Die Scheingründe Lassalle's sind von Zeller[2]) überzeugend zurückgewiesen; und wenn einmal Aristoteles[3]) das Princip des Heraclit als das am wenigsten körperliche (*ἀσωματώτατον*) bezeichnet, so macht er dasselbe dadurch doch ebensowenig zu einem Unkörperlichen, als etwa Plotin das Feuer darum für etwas Immaterielles hält, weil er, um seinen Unterschied von der schwermassigen Erde hervorzuheben, von ihm sagt, dass es „sich bereits der Natur des Körpers entziehe"[4]). Freilich fasst Heraclit das Feuer zugleich als die Weltvernunft (*λόγος*)[5]), als alles regierende Einsicht (*γνώμη*, d. h. Vernunft nach ionischem Sprachgebrauch[6]). Er identificiert dasselbe mit der Gottheit (Zeus, Aeon) und dem Weltgesetz (*εἱμαρμένη*); er hält auch die Seele

---

[1]) Fr. 47: *ἔστι γὰρ ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.* Wenn Schuster (S. 24) im Anfange schreibt: *ἐς τί γὰρ . . .;* (weshalb sollte ... sein?), so erinnert das lebhaft an das Fragezeichen, durch welches Bernardino Ochino den Ausspruch Augustin's: Qui te creavit sine te, non te salvabit sine te, in sein gerades Gegenteil verkehrte.

[2]) a. a. O. I[4], 591, 3.

[3]) Aristot. de an. I 2, 405 a 27.

[4]) Plotin. enn. III 6, 6. p. 226. 29 Müller: *καὶ δὴ καὶ τὸ πῦρ φεῦγον ἤδη τὴν σώματος φύσιν.*

[5]) Vgl. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg 1872. S. 9 ff. Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. Bd. I. Gotha 1876. S. 167 ff.

[6]) Vgl. J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen. Bd. I, S. 87 Anm. 1.

für feurige Ausdünstung u. s. w. Der Grund dafür liegt indessen keineswegs in der idealistischen Anschauung, als sei das anscheinend Körperliche in Wahrheit ein Geistiges, Gedankliches; er ist vielmehr darin zu suchen, dass die ursprüngliche materialistische Voraussetzung, als könnten dem Stoff in seiner Lebensentfaltung zugleich die vernünftigen, geistigen Functionen zukommen, auch bei Heraclit noch nicht überwunden ist.

2. Die Pythagoreer.

Wie die gesamte vorsocratische Philosophie, so ist auch die Lehre der Pythagoreer im wesentlichen Philosophie der Natur. Ihre Principien freilich haben sie, wie Aristoteles bemerkt, bereits einem ferner liegenden Gebiete, nicht mehr dem des unmittelbar Sinnfälligen, entnommen; aber, wie derselbe betont, sie verwenden jene in der Hauptsache nur dazu, um die Entstehung der Naturdinge, des Weltgebäudes und seiner Teile, zu erklären [1]. Stellen sie auch mancherlei Vorschriften ethischen und religiösen Inhalts auf, so sind diese doch nicht durch ein engeres Band mit ihren philosophischen Grundanschauungen verknüpft. Für die Naturerklärung aber haben sie eine Reihe bedeutungsvoller Gesichtspuncte gewonnen. Es sollen aus diesen diejenigen Momente hervorgehoben werden, welche die Stellung der Pythagoreer zu dem Problem der Materie charakterisieren.

In den einleitenden Capiteln des ersten Buches der Metaphysik, in welchen Aristoteles eine Übersicht über die von seinen Vorgängern aufgestellten Prinzipien giebt, stellt er die Pythagoreer zu denen, welche über die Materialursache der Dinge nachgedacht hätten. Wie sie die formalen Bestimmungen der Dinge, ihre Eigenschaften und Beschaffenheiten, auf Zahlen zurückgeführt hätten, so hätten sie in diesen auch die Materie des Seienden erblickt [2]).

Den Ursprung dieser Vorstellungen führt Aristoteles auf die

---

[1]) Aristot. metaph. I 8, 989 b 29—990 a 5.

[2]) metaph. I 5, 986 a 15: *φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.* Eine ganz bestimmte Ansicht über die Materie schreibt ein angebliches Fragment des Aristoteles (fr. 201, p. 1514 a 24 = fr. 207 der kleinen Ausgabe, Lipsiae 1886). bei Damascius, de princ. (cod. Hamb. p. 409^b) dem Pythagoras zu: *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τοῖς Ἀρχυτείοις ἱστορεῖ καὶ Πυθαγόραν ἄλλο τὴν ὕλην*

Vorliebe der Pythagoreer für die mathematischen Disciplinen zurück. Indem jene, ganz in mathematischen Anschauungen lebend, auch überall in der Natur die mathematischen Zahlenverhältnisse wiederfanden, wurden sie leicht dahingeführt, in den Zahlen das Wesen der Dinge, in den Principien der Zahlen, als welche sie das Begrenzte und das Unbegrenzte aufstellten, die Principien der Dinge zu erblicken[1]).

Erscheint die aristotelische Darstellung dieser Gedankenreihe auch ziemlich folgerecht, so erheben sich doch grosse Schwierigkeiten, wenn man versucht, sich zu verdeutlichen, was die Pythagoreer unter jenen Zahlen, sowie unter dem Begrenzten und dem Unbegrenzten eigentlich mögen verstanden haben. Der Grund dieser Dunkelheit liegt einerseits in dem geringen Umfange an wirklich zuverlässigen Nachrichten über die pythagoreischen Lehren — die folgenden Ausführungen stützen sich ausschliesslich auf die aristotelischen Berichte und auf diejenigen Fragmente des Philolaos[2]), deren Echtheit Zeller[3]) dargethan —; andererseits liegt er in einem gewissen Schwanken der pythagoreischen Lehren selbst. Die Schule des Pythagoras gehört keineswegs bloss der Urzeit der griechischen Philosophie an; der Erste, von dessen schriftstellerischer Thätigkeit uns Bruchstücke Kunde geben, Philolaus, ist ein Zeitgenosse des Socrates. Trotz der hohen Auctarität, welche die Schule ihrem Begründer beilegte, konnte dieselbe darum auf einem Gebiete, innerhalb dessen höchstens einige Grundanschauungen auf den Stifter selbst zurückgehen, in einem so langen Zeit-

καλεῖν ὡς ῥεύστην καὶ ἀεὶ ἄλλο γιγνόμενον. In der That scheint Plato, Tim. 49C, eine ähnliche Anschauung als vorhanden vorauszusetzen, ohne dass dort indessen irgendwie auf die Pythagoreer hingewiesen wäre. Th. Henri Martin, welcher (Études sur le Timée de Platon, II, p. 174, note 57) an die letzteren denkt, kann dafür nur Ocellus Lucan. c. 1 §. 13; c. 2 §. 13—21 beibringen; allein die Ausführungen dieses erweisen sich wegen ihrer offenbaren Abhängigkeit von der aristotelischen Lehre vom Übergang der Elemente in einander als nicht altpythagoreisch (vgl. Diels, Doxogr. p. 187). Die angebliche Schrift des Aristoteles über Archytas aber unterliegt hinsichtlich ihrer Echtheit zu vielen Bedenken, als dass wir sie als zuverlässige Quelle für die pythagoreische Lehre benutzen dürften; vgl. Zeller I⁴, 336, 3.

[1]) metaph. I 5 Anf.

[2]) A. Boeckh, Philolaos des Pythagoreers Leben nebst den Bruchstücken seines Werkes. Berlin 1819.

[3]) a. a. O. I⁴, S. 261 f.

raume keineswegs völlig unberührt bleiben von der allgemeinen Entwickelung des philosophischen Denkens, und es ist deshalb von vornherein nicht zu erwarten, dass die sämtlichen Überlieferungen über die Naturphilosophie der Pythagoreer sich zu einer durchaus einheitlichen Anschauung zusammenschliessen [1]).

Eine gewisse Dunkelheit schwebt gleich von vornherein über der Frage, ob die pythagoreischen Zahlen körperlicher oder unkörperlicher Natur sein sollen. Für das letztere scheint manches zu sprechen. Werden doch rein geistige Dinge, wie die Gerechtigkeit, die Meinung u. s. w., genau in derselben Weise auf die Zahl zurückgeführt, wie die körperliche Welt; und da weiter nach Philolaos auf der Zahl die Erkennbarkeit der Dinge beruht [2]), in der Zahl aber auch das Wesen der Dinge besteht, so scheint sich das ganze Wesen der Welt in Gedanken aufzulösen.

Allein in dieser Gleichsetzung von Geistigem und Körperlichem liegt eine Unklarheit des Denkens, welche gerade die Eigentümlichkeit des pythagoreischen Standpunctes, wie überhaupt der älteren Naturphilosophie ausmacht. So wenig wir den Pythagoreern den Satz beilegen dürfen, Gerechtigkeit und Meinung seien etwas Körperliches, weil sie beides genau wie die körperlichen Dinge durch Zahlengrössen definieren, ebensowenig dürfen wir umgekehrt behaupten, die sichtbare Welt löse sich ihnen in Immaterielles, wenigstens in unserm Sinne Immaterielles, auf, weil sie dieselbe auf die gleichen Elemente zurückführen wie rein geistige Dinge. Der Unterschied zwischen Geistigem und Körperlichem ist noch gar nicht gemacht, und deshalb werden ein und dieselben Elemente von den Pythagoreern verwandt, bald um Geistiges, bald um Körperliches zu erklären [3]).

Wir sehen hier nun gänzlich ab von der Frage, welchen Sinn die Pythagoreer mit der Zahl und den Zahlenverhältnissen da verbinden mochten, wo sie dieselben zur Erklärung geistiger Dinge verwerten, und beschränken uns unserer Aufgabe gemäss darauf, zu untersuchen, in welchem Sinne die Zahl als Princip, und zwar, wie Aristoteles sie bezeichnet, als materielles Princip der körperlichen Dinge von den Pythagoreern angesehen wird. Denn darüber, dass die ganze sichtbare Welt

[1]) Vgl. Zeller I[4], S. 441 ff.

[2]) Philolaos bei Stob. ecl. I p. 8 und 456.

[3]) Vgl. Zeller I[4], S. 353.

(*οὐρανός* bei Aristoteles) aus Zahlen bestehe, sind alle Pythagoreer einig [1]). Diese Zahlen, aus denen das Weltgebäude besteht, werden aber von ihnen als etwas den Dingen Immanentes betrachtet. Ausdrücklich hebt Aristoteles an verschiedenen Stellen hervor, dass die Annahme von getrennt für sich bestehenden Zahlen, zu welchen die Weiterbildung der pythagoreischen Lehre bei Plato und der älteren Academie vom Standpunct der Ideenlehre aus führte, den Pythagoreern selbst noch fremd gewesen sei [2]). Wenn Brandis [3]) den Versuch gemacht hat, aus einigen in ihrem Wortlaut nicht ganz bestimmten aristotelischen Äusserungen zu beweisen, wenigstens ein Teil der Pythagoreer habe in den Zahlen blosse Musterbilder der Dinge gesehen, so hat Zeller [4]) die völlige Grundlosigkeit dieser Behauptung überzeugend dar-

[1]) Aristot. metaph. I 5, 986 a 3. 21; I 8, 989 b 34 ff.; 990 a 22; XIII 6, 1080 b 18—19; de caelo III 1, 300 a 15—17. Zwar heisst es an letzterer Stelle, Einige liessen die Natur aus Zahlen bestehen (*ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές*); aber Zeller (I⁴ 318) zeigt, dass aus dem beschränkenden *τινές* keineswegs gefolgert werden darf, die übrigen Pythagoreer hätten die Entstehung der Welt auf andere Weise gedacht. Unter den von ihm für die einschränkende Ausdrucksweise des Aristoteles gegebenen Erklärungen ist mir die am wahrscheinlichsten, dass Aristoteles so gesprochen habe, weil der Name der Pythagoreer ausser den pythagoreischen Philosophen auch solche umfassen konnte, die, ohne mit Naturphilosophie sich zu beschäftigen, zum pythagoreischen Bunde gehörten. — Dass *ἔνιοι* (welches Wort Zeller mit dem de caelo III 1 stehenden *τινές* vergleicht) von Aristoteles gelegentlich in behutsamer Ausdrucksweise auch da gebraucht werde, wo die Behauptung eigentlich unbeschränkt gemeint ist, kann ich Zeller freilich nicht zugeben. An der ersten der von ihm (a. a. O. Anm. 5) dafür beigebrachten Stellen, de gener. et corrupt. II 5, 332 a 4—5: „denn wenn, wie es auch einigen scheint, Wasser und Luft und dgl. die Materie der physischen Körper ist . . .“, steht *ἔνιοι* in seiner gewöhnlichen Bedeutung, da doch in der That, nur einige der Philosophen, nämlich die ionischen Naturphilosophen, diese Ansicht aufstellen. Ebenso ist an der zweiten Stelle, metaph. I 1, 981 b 2: *τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖν μέν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖν ἃ ποιεῖ* — wozu Zeller bemerkt, dass man aus dem *ἔνια* doch nicht schliessen dürfe, Aristoteles lasse andere leblose Dinge mit Bewusstsein wirken — das Wort deshalb ganz angebracht, weil doch nicht allem Leblosen eine Wirksamkeit, ein *ποιεῖν*, zugeschrieben werden kann.

[2]) metaph. I 6, 987 b 28; I 8, 990 a 2—5. 18—22; XIII 6, 1080 b 3. 17—18; XIII 8, 1083 b 10—13; XIV 3, 1090 a 23; phys. III 4, 203 a 6—7.

[3]) Über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, Rh. Mus. v. Niebuhr u. Brandis II (1828) S. 211 ff.

[4]) a. a. O. S. 318 ff.

gethan. Nicht bloss nach dem Muster der Zahlen ist den Pythagoreern die Welt gebildet; sie ist vielmehr selbst Zahl[1]).

Die Zahl aber erscheint ihrerseits bereits als ein Entwicklungsproduct ursprünglicher Elemente. Sie entsteht durch die Verbindung der Grenze (oder des Begrenzten) mit dem Unbegrenzten[2]). Indem das Unbegrenzte durch die Grenze bestimmt wird, entsteht zuerst die Eins, welche also Grenze und Unbegrenztes in sich befasst; aus der Eins (durch deren Wiederholung) die Zahl; die Zahlen aber bilden das Weltall[3]).

Es fragt sich also zunächst, was unter diesem Unbegrenzten (*ἄπειρον*) zu verstehen sei, wenn es von den Pythagoreern zur Erklärung der sichtbaren Welt verwandt wird.

An mehreren Stellen[4]) sieht Aristoteles den Unterschied zwischen der ionischen Ansicht vom Unbegrenzten und derjenigen der Pythagoreer und Plato's darin, dass die ersteren die Unbegrenztheit als Eigenschaft eines qualitativ bestimmten Stoffes, sei es Feuer, Wasser, Luft oder ein mittleres Element, fassten, wohingegen die letztern in dem Unbegrenzten[5]) die Substanz der Dinge erblickten, indem sie, wie er in seiner Terminologie es ausdrückt, das *ἄπειρον* und das *ἀπείρῳ εἶναι*, für identisch hielten Zugleich aber legt derselbe dem Unbegrenzten der Pythagoreer räumliche Bestimmungen bei. Er beschreibt es als ein unendlich Ausgedehntes und findet gerade darin einen Widerspruch, dass eine solche Unendlichkeit zugleich Substanz sein solle; denn wie jeder Teil des Wassers wieder Wasser, so müsse jeder Teil einer solchen substantiellen Unendlichkeit wieder unendlich sein[6]), ein Widerspruch, den er gegen das Unbegrenzte Plato's nirgendwo geltend macht. Er

---

[1]) Wenn Simplicius (phys. III, p. 453, 7—9) den Pythagoreern die Lehre zuschreibt, die Zahlen und überhaupt das Mathematische könnten zwar für sich gedacht werden, subsistierten aber nicht für sich, sondern nur im Sinnfälligen, so verwendet er zwar, wie schon Aristoles, begriffliche Unterscheidungen, die erst einer späteren Zeit angehören; die innere Tendenz der pythagoreischen Lehre aber dürfte er richtig bezeichnet haben.

[2]) Die Belege bei Zeller I[4], 323, 1.

[3]) Aristot. metaph. I 5, 986 a 17—21.

[4]) Aristot. phys. III 4, 203 a 4—6; III 5, 204 a 33; metaph. I 5, 987 a 15—19.

[5]) gerade wie in dem Einen: metaph. III 1, 996 a 6; III 4, 1001 a 9—11 X 2, 1053 b 12—13.

[6]) phys. III 5, 204 a 20—34.

spricht ferner davon, dass nach den Pythagoreern sich das Unendliche ausserhalb des Weltgebäudes befindet, wohingegen Plato sage, ausserhalb der Welt sei weder etwas Körperliches, noch die Ideen, da diesen überhaupt kein Wo zukäme[1]). An einer andern Stelle endlich, welche über die pythagoreische Lehre von der Weltbildung handelt, heisst es, nachdem einmal die centrale Einheit sich gebildet, seien sofort die nächsten Teile des Unbegrenzten (*τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου*) in den Kreis der Entwickelung hineingezogen[2]). Mögen die Pythagoreer also, wenn sie Gerechtigkeit, Meinung u. dgl. auf Zahlen zurückführen, diese Zahlen wie immer gedacht haben: wo sie die letzteren zur Erklärung der sinnfälligen Welt verwenden, erscheint ihnen das Unbegrenzte als etwas Räumliches von unendlicher Ausdehnung. Verbinden wir aber damit die andere von Aristoteles hervorgehobene Bestimmung, die Substantialität des Unbegrenzten, so giebt beides vereinigt nur dann einen vollziehbaren Gedanken, wenn die Pythagoreer unter diesem Unbegrenzten eben die unbegrenzte Ausdehnung selbst verstanden. War für die ionischen Naturphilosophen der materielle Urgrund der Welt ein bestimmter Stoff, wie Wasser oder Luft, dem sie die unendliche Ausdehnung als Eigenschaft beilegten, so ist für die Pythagoreer diese unendliche Ausdehnnng das Erste, durch dessen nähere Bestimmung erst die verschiedenen Stoffe entstehen.

Allerdings lässt sich nicht annehmen, dass der Begriff der unendlichen Ausdehnung bei den Pyihagoreern gleich von vornherein in seiner vollen mathematischen Abstractheit erfasst sei. Darauf führt auch eine merkwürdige Nachricht des Aristoteles, die gerade wegen ihrer Seltsamkeit nicht etwa eine erst von Aristoteles aus pythagoreischen Lehren gezogene Folgerung darstellen kann, sondern jedenfalls als ein historischer Bericht betrachtet werden muss. Die Pythagoreer, heisst es bei ihm, nehmen gleichfalls ein Leeres an und sagen, dasselbe trete aus dem unendlichen Hauche in die Welt ein, die gewissermassen es einatme[3]).

---

[1]) phys. III 4, 203 a 7—9.

[2]) metaph. XIV 3, 1091 a 17.

[3]) phys. IV 6, 213 b 22—25: *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ* (l. *αὐτῷ*, mit einer Bekker'schen Handschrift und den codices bei Stob. ecl. I, p. 380) *τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι* [*καὶ*] *τὸ κενόν* (die Fortsetzung s. S. 41 Anm. 3).

Wenn dann fortgefahren wird, dass dieses Leere zuerst in den Zahlen sei und die Natur derselben trenne[1]), so zeigt sich hierin deutlich die Unklarheit dieses ganzen altpythagoreischen Standpunctes, für welchen der Raum als die Form des Auseinander zugleich auch als das die Zahlen Trennende erscheint. Stobaeus, der diese Stelle des Aristoteles citiert[2]), fügt eine ähnliche aus dem ersten Buche seiner Schrift über die pythagoreische Philosophie hinzu[3]), nach welcher aus dem Unbegrenzten in die Welt eintrete die Zeit, der Hauch und das Unbegrenzte, welches die Räume trenne. Ein späterer Bericht[4]) erweitert die zuerst angeführte aristotelische Nachricht dahin, dass die Welt, wie aus dem Leeren ein-, so in das Leere ausatme. In jenen aristotelischen Berichten wird nun aber das Unbegrenzte gleichgesetzt, einerseits dem Leeren, andererseits dem unendlichen Hauche. Beides widerspricht sich auf dem Standpunkte jenes altertümlichen Denkens keineswegs. Wenn z. B. Anaxagoras, um seine Verwerfung des Leeren zu begründen, sich darauf beruft, dass bei zugebundenen Schläuchen die darin enthaltene Luft ein völliges Zusammenpressen dieser hindre und dass das Wasser so lange nicht in die Wasseruhr eintreten könne, bis der eingeschlossenen Luft ein Ausweg geöffnet sei[5]), wenn er also, um den Begriff des Leeren zu widerlegen, nachweist, dass die Luft ein Etwas sei, so liegt dem der gleiche Mangel an Abstraction zugrunde.

Übrigens kann diese unvollkommene Vorstellung nur bei älteren Pythagoreern geherrscht haben. In den Fragmenten des Philolaus finden wir keine Spur mehr von derselben. Sie ist für diesen vielmehr aus dem Grunde von vornherein ausgeschlossen, weil er die Luft als eines der fünf Elemente betrachtet, welches erst dadurch entsteht, dass durch die Verbindung des Unbegrenzten mit dem Begrenzenden kleinste Elementarkörperchen von bestimmter Form sich bilden. Wegen ihres wenig ursprünglichen

---

1) a. a. O. b 26—27: *καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.* Vgl. S. 41 Anm. 3.

2) Stob. ecl. 1, p. 380.

3) Aristot. fragm. 196, p. 1513 a 29 (fr. 201 der kleinern Ausgabe).

4) Plut. plac. II 9, 1; Stob. ecl. I, p. 390; vgl. Diels, Doxogr. p. 338, 13.

5) Arist. phys. IV 6, 213 a 22—27 sowie Simplicius und Themistius zu der Stelle (Die *κλεψύδρα* findet eine gute Erläuterung durch Empedocles v. 282—295 Karsten, 294—307 Stein).

Characters werden wir mit Zeller[1]) freilich diese ganze philolaische Elementenlehre nicht als altpythagoreisch betrachten dürfen. Sie scheint vielmehr die Lehre des Empedocles von den Elementen bereits vorauszusetzen. Was aber das allen bestimmten Stoffen zugrunde liegende Unbegrenzte betrifft, so operiert wohl Philolaus mit dem ererbten Begriffe, obwohl er bei ihm seine concrete Bestimmtheit verloren hat, doch wie mit einem Selbstverständlichen. Andererseits ist ihm aber auch die Vorstellung einer unbestimmten Potenzialität oder die eines qualitätslosen Stoffes im Sinne der aristotelischen oder der stoischen Materie noch fremd. Wir werden daher seiner Welterklärung nur dann einen Sinn abgewinnen können, wenn wir im Anschlusse an den oben als pythagoreisch erkannten Gedanken ihm die Ansicht beilegen, das Unbegrenzte als das eine Princip der sichtbaren Welt sei die Ausdehnung, und zwar die reine Ausdehnung. Unbegrenzt ist diese aber in einem doppelten Sinne, einmal im Sinne der Ausdehnbarkeit ins Unendliche, dann im Sinne der Teilbarkeit ins Unendliche[2]). — Hat Philolaus diese Ansicht auch wohl nicht klar ausgesprochen, so bildet sie doch jedenfalls den wahren Untergrund seiner naturphilosophischen Anschauungen.

Da also der Begriff des Unbegrenzten den Pythagoreern, wo sie denselben zur Erklärung der physischen Welt verwerten, auf den der unbegrenzten Ausdehnung hinausläuft, so können sie unter dem Begrenzenden, der Grenze, auf physischem Gebiete wenigstens, nichts Anderes verstehen als Begrenzung und Bestimmung eben dieser an sich unbegrenzten Ausdehnung. Die Begrenzung der Ausdehnung findet statt durch Flächen, Linien und Puncte. Arithmetisch betrachtet, ist der Punct die Einheit; von der blossen Zahleinheit oder der Monas unterscheidet er sich aber dadurch, dass ihm eine bestimmte Lage zukommt[3]). Als einfachste Bestimmtheit innerhalb der unbegrenz-

---

[1]) a. a. O. I[4], S. 377 ff. Vgl. auch Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akadem. 1884. S. 353.

[2]) Für das Erstere liegen die Belege in den S. 38 f. gegebenen aristotelischen Ausführungen; das Letztere ergiebt sich daraus, dass nach zahlreichen Zeugnissen (vgl. Zeller I[4], 322, 2) die Pythagoreer das Geradzahlige eben wegen seiner fortgesetzten Teilbarkeit dem ἄπειρον gleichsetzten.

[3]) Aristot. de an. I 4, 409 a 6: ἡ στιγμὴ μονάς ἐστι θέσιν ἔχουσα. Vgl. al.

ten Einheit vereinigt er zuerst in der Reihe des Zählbaren Unbegrenztes und Begrenztes in sich. Zwei Puncte bestimmen eine Linie, indem sie als die Enden einer unbegrenzten — d. h. hier ins Unbegrenzte teilbaren — Ausdehnung erscheinen. Die beiden Puncte bilden Anfang und Ende, das dazwischenliegende Unbegrenzte die Mitte — eine Dreiheit, auf welche die Pythagoreer nach dem Zeugnis des Aristoteles [1]) grosses Gewicht legten. Indem wenigstens drei Linien unter Winkeln sich verbinden, bestimmen sie innerhalb der unbegrenzten Ausdehnung die Fläche. Mindestens vier unter Ecken zusammenstossende [2]) Flächen bringen in der gleichen Weise durch Begrenzung der an sich nach allen Richtungen unbegrenzten Ausdehnung den Körper hervor. Überall müssen Grenze und Unbegrenztes zusammentreten. Die zwei Puncte, welche mit dem Unbegrenzten die Linie bilden, würden ohne das dazwischen liegende Unbegrenzte zusammenfallen, das Unbegrenzte ohne die zwei Puncte würde weder Richtung, noch Ausgang und Ziel erkennen lassen. Analoges gilt von der Fläche und dem Körper [3]). Da so, wenn wir das dazwischentretende Unbegrenzte immer als selbstverständlich voraussetzen, die Körper aus Flächen bestehen — natürlich nicht aus Flächen, die aufeinandergelegt sind, sondern aus solchen, die unter Win-

post. I 27, 86 a 37; I 32, 88 a 34; metaph. V 6, 1016 b 24-31; VIII 3, 1044 a 8—9; XIII 8, 1084 b 26—27.

[1]) de caelo I 1, 268 a 10—13.

[2]) Vgl. Simplic. in Arist. de caelo III, p. 256 b 23—27 Karsten.

[3]) Das Begrenzende kann nur dann bestimmte Formen hervorbringen, wenn es nicht räumlich in eins zusammenfällt, d. h. wenn es durch einen Abstand, ein Leeres auseinandergehalten wird. Ebenso erhalten die Zahlen alle ihre Bestimmtheit durch die Einheiten, welche sie enthalten, sind aber zugleich durch einen leeren Abstand von einander geschieden. Das ist wohl der Sinn von Aristot. phys. IV 6, 213 b 24—27: (die Pythagoreer lehrten, es sei) *τὸ κενὸν ὃ διορίζει* (nicht *ὁρίζει*, was dem *πέρας* zukommen würde; vgl. de caelo I 6, 217 a 14: *οἱ τόποι ὡρισμένοι καὶ πεπερασμένοι*) *τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ τῆς διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν.* Vgl. dazu Brandis, Rhein. Mus. v. Niebuhr u. Brandis II, 224, griechisch-römische Philosophie I, 453 (anders Zeller I[4], 355, 2) Wenn Porphyr. bei Simpl. phys. IV, p. 648, 20—22 behauptet, die Pythagoreer hätten ein Leeres nur ausserhalb der Welt angenommen, die Welt selbst aber für ein *συνεχές* gehalten, so ist das, wie man aus Simpl. ersieht, eine Vermutung, welche sich auf die falsche Lesart *ἀχώριστον* statt *χωριστόν* bei Arist. phys. IV 6, 213 a 32 stützt.

keln zusammenstossen — die Flächen in der gleichen Weise aus Linien, die Linien aus Puncten, die Puncte aber Einheiten sind: so ist alles Körperliche eine Summe von Einheiten; die Dinge sind vieles, *πολλά* [1]), d. h. sind Zahl.

Zahlreiche Zeugnisse der Alten [2]) vertreten mehr oder minder deutlich diese Auffassung der pythagoreischen Lehre. Zwar entstammen dieselben durchweg erst der späteren Zeit; aber dass schon die altpythagoreische Lehre im wesentlichen damit übereinstimmte, ergiebt sich, wie Zeller [3]) des genaueren nachweist, aus den Andeutungen des Aristoteles und den, wenngleich spärlichen, Resten der philolaischen Schrift. So belehrt uns Aristoteles, dass die Einheiten der Pythagoreer nicht monadische seien, sondern dass sie Grösse hätten [4]). Letzteres ist nun freilich, wie Ritter [5]) unter Zustimmung von Zeller [6]) darthut, nur ein Schluss des Aristoteles, den dieser im Sinne der Pythagoreer zu machen glaubt; jedenfalls aber beweist derselbe, dass auch Aristoteles die von der pythagoreischen Physik gelehrte Einheit als eine räumliche fasste, d. h. also als Raumpunct, der ja stets der arithmetischen Monade als zweite Art der Einheit entgegengesetzt wird [7]), Denn mochte auch Aristoteles annehmen (worüber sogleich), die Pythagoreer legten diesem Raumpunct, aus dem ja die ausgedehnten Körper hervorgehen sollten, räumliche Ausdehnung bei, so bleibt doch bestehen, dass er die pythagoreischen Einheiten als Puncte fasste. Des weiteren berichtet uns Aristoteles, die Pythagoreer hätten die Linie durch die Zweizahl definiert [8]), was sie nur darauf

---

[1]) So bezeichnet auch Xenocrates, der an die Stelle der Puncte die unteilbaren Linien setzt, alles eben wegen seiner Zusammensetzung aus solchen als *πολλά*; vgl. Alexander bei Simplic. phys. I, p. 138, 12.

[2]) Vgl. Zeller I^4, 375, 5.

[3]) a. a. O. I, S. 374 f.

[4]) metaph. XIII 6, 1080 b 19—20; 30—33; XIII 8, 1083 b 14—17.

[5]) Gesch. d. Phil. I^2, S. 405, 2.

[6]) a. a. O. I^4, S. 351 f.

[7]) Ausser den S. 40 Anm. 3 angeführten Stellen vgl. auch phys. V 3, 227 a 27. Zu dieser Stelle bemerkt ein Scholion des cod. Reg. 1853 bei Brandis, Schol. in Arist. 401 a 4: *οἱ Πυθαγόρειοι τὴν στιγμὴν λέγουσι μονάδα θέσιν ἔχουσαν.* Doch ist das Zeugnis von wenig Gewicht, da bei Simplicius, der, wie der weitere Verlauf des Scholions nahelegt, in demselben excerpiert wird, die Beziehung auf die Pythagoreer fehlt.

[8]) metaph. VII 11, 1036 b 13. Dass die Stelle auf die Pythagoreer geht, zeigt Zeller I^4, 374, 2.

stützen konnten, dass die Linie durch zwei Puncte begrenzt wird. Philolaus ferner erklärte die Vier für die Zahl des Körpers, und Plato scheint für die Drei- und Vierzahl die Namen „Zahl der Fläche, Zahl des Körpers“ schon vorgefunden zu haben [1]). Endlich hat Philolaus die Verschiedenheit der von ihm aufgestellten Elemente auf die verschiedenen geometrischen Formen der kleinsten Elementarteilchen zurückgeführt, indem er die kleinsten Feuerteilchen als Tetraeder, die Luftteilchen als Octaeder, die Wasserteilchen als Icosaeder, die Erdteilchen als Würfel, die kleinsten Teilchen des fünften Elementes als Dodecaeder dachte [2]), also auch hier die verschiedene Zahl der die Körper begrenzenden Flächen, sowie der diese Flächen begrenzenden Linien zur Erklärung heranzog.

Eine solche Ableitung konnte nur zum mathematischen Körper führen; für die Erklärung der physischen Körper mit ihren sinnfälligen Qualitäten musste sie sich als unzureichend erweisen. Ausdrücklich erhebt Aristoteles den Einwand gegen die pythagoreische Theorie, dass sie die Leichtigkeit und Schwere der Körper, also ihre wichtigsten physikalischen Eigenschaften, nicht begreiflich mache. [3]). Und selbst der Begriff des mathematischen Körpers, wenn man ihn als Begrenzung der unbeschränkten Ausdehnung fasste, war noch nicht von Schwierigkeiten frei; denn nun fragte es sich, wie denn die Ausdehnung sich erzeuge. Die Linie z. B. soll die von zwei Puncten begränzte Längenausdehnung sein. Nun ist das Mittlere zwischen den zwei Puncten im Sinne der Pythagoreer unbegrenzt, d. h. ins Unbegrenzte teilbar [4]). Die Teilung aber kann nicht in das Leere hineinschneiden; sie setzt einen Teilungspunct voraus. Da diese Teilung bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann, so besteht also, scheint es, das Unbegrenzte, welches die Pythagoreer als das trennende Leere zwischen zwei Puncten dachten, in Wahrheit aus unendlich vielen Puncten. Hat nun keiner dieser Puncte Grösse, so können sie auch alle zusammen keine Grösse haben. Das Unbegrenzte wäre mithin in Wahrheit unausgedehnt und es gäbe sonach auch keine ausgedehnte Linie mehr. Soll aber eine ausgedehnte Linie existieren, so muss,

---

[1]) Vgl. Zeller I[4], 374 f.

[2]) Philol. bei Stob. ecl. I, p. 10. Hinsichtlich des fünften Elements (wo übrigens C. Wachsmuth's Conjectur ὁρκάνα für ὁλκάς zu beachten) vgl. Zeller I[4] 377, 4.

[3]) metaph. I 8, 990 a 12—18; de caelo III 1, 300 a 17—19. Vgl. auch metaph. XIV 5, 1092 b 15—16. — [4]) Vgl. S. 40 Anm. 2.

scheint es, schon der Punct Grösse besitzen, und in der That fanden wir, dass Aristoteles aus der pythagoreischen Lehre diese Folgerung zog [1]). So verwickeln sich also die Pythagoreer bei der Art, wie sie das Ausgedehnte als ein Vieles fassen, überall in Schwierigkeiten. Hier ist der Punct, an dem wir die Kritik der Eleaten, speciell die Zeno's, einsetzen sehen werden.

Den zuerst erwähnten Mangel haben die Pythagoreer allerdings zu heben gesucht. Aber wenn Philolaus z. B. die sinnfällige Qualität, speciell die Farbe, durch die Fünfzahl zu erklären sucht, so ist das gerade so äusserlich, wie wenn andere für die Sonne, weil sie, vom Fixsternhimmel aus gezählt, die siebente Stelle einnimmt, die Siebenzahl als Definition einführen. Dergleichen Erklärungen können, obschon sie in unserer Überlieferung über die Pythagoreer allerdings einen verhältnismässig breiten Raum einnehmen, doch nur als willkürliche Spielereien betrachtet werden, welche geeignet sind, den eigentlichen Sinn jener Lehre zu verdecken. Ob wir den scharfsinnigen Versuch des platonischen Timaeus, physikalische Eigenschaften der Körper auf die geometrische Form der kleinsten Elementarteilchen zurückzuführen, z. B. die leichte Beweglichkeit des Feuers auf die spitzige Tetraederform seiner Teilchen, die Stabilität der Erde auf die feste Lage der Würfel, aus denen sie besteht [2]), schon dem Philolaus, dem ersten nachweisbaren Vertreter jener geometrischen Elementenlehre, zuschreiben dürfen, ist sehr fraglich. Altpythagoreisch ist, wie schon oben bemerkt wurde, diese Elementenlehre in keinem Falle.

Das Characteristische in der Auffassung der Pythagoreer von dem materiellen Urgrund der Dinge ist somit gegeben durch zwei Momente.

Zunächst durch ihren Dualismus von Unbegrenztem und Begrenzendem. War den älteren Ioniern monistisch der Stoff als solcher zugleich Grund der Lebensentfaltung zum und im Kosmos, so verlangt der Pythagoreismus ein besonderes Princip der Ordnung und Begrenzung des an sich Unbegrenzten. Erst durch das Zusammenwirken beider entsteht die Harmonie des Universums, der Kosmos, mit welchem Worte die Pythagoreer zuerst, wie die Ordnung der Welt, so die Welt selbst, bezeichneten [3]).

[1]) S. 42 Anm. 4. — [2]) Plat. Tim. 55D—56B.

[3]) Plut. plac. II 1, 1. Stob. ecl. I, p. 450; cf. Diels, Doxographi p. 327.

So ist durch sie der Dualismus von unbestimmter Materie und bestimmender Form zuerst angeregt worden. Von Plato wird derselbe wesentlich in der pythagoreischen Fassung aufgenommen, von Aristoteles zwar umgestaltet, aber in seinen Grundzügen gleichwohl festgehalten.

Zugleich aber liegt bei den Pythagoreern ein bedeutsamer Keim jener noumenalistischen Weltanschauung, jenes Begriffsrealismus, welcher im Altertum das Gegenstück zum modernen Idealismus bildet [1]). Eine klare Erfassung dieses Standpunctes zwar kann bei ihnen noch nicht erwartet werden. Denn weder unterscheiden sie bestimmt ein Geistiges und ein Körperliches, so dass sie der überwiegenden Bedeutung des ersteren gegenüber dem letzteren die wahre Realität hätten absprechen können, noch halten sie Sinnes- und Vernunfterkenntnis auseinander, so dass sie in der letzteren im Gegensatz zur ersteren die allein in das wahre Sein der Dinge eindringende Erkenntnisweise, in ihrem Object das allein wahrhaft Seiende zu erblicken vermocht hätten. Niemals haben sie auch die Realität der Welt der Sinne zu Gunsten einer Welt des Gedankens in Abrede gestellt. Die physikalischen Eigenschaften der Körper, die nicht in klare und deutliche Begriffe zu fassenden Sinnesqualitäten, werden keineswegs für Täuschung und Sinnestrug erklärt, wie denn die Lehre der Pythagoreer in keiner Weise irgend einer Nuancierung des modernen subjectiven Idealismus verglichen werden kann. Aber das Hauptinteresse der Forschung fällt auf die abstracten Bestimmungen, auf das, was durch mathematisches Denken ableitbar ist. Nicht das empirisch Gegebene, sondern das rationell zu Begründende bildet für sie die Richtschnur der Forschung. Die Pythagoreer unternehmen es, das Sein der Welt nicht aus irgend einem sinnfälligen, qualitativ bestimmten Stoffe und aus den stofflichen Veränderungen desselben, sondern aus dem mathematischen Zahlbegriffe in seiner Anwendung auf die Anschauungsform der Ausdehnung zu erklären, und so legen sie ohne eine deutliche Einsicht in den Unterschied von vernünftigem Denken und sinnlicher Erkenntnis gleichwohl das Wesentliche der körperlichen Welt in diejenigen Bestimmungen, welche thatsächlich durch das abstracte Denken erfasst werden. Langsam freilich erst und allmählich haben sich bei ihnen diese mathematischen

---

[1]) S. S. 3 ff.

Anschauungen von der sinnlichen Vorstellung losgelöst. Der Gedanke der unbegrenzten Ausdehnung verquickt sich anfangs noch ganz materialistisch mit der Vorstellung eines unendlichen Hauches. Aber bei Philolaus ist diese sinnlich concrete Vorstellung völlig einer abstracten Betrachtungsweise gewichen[1]). So weit hat sich zu seiner Zeit die pythagoreische Lehre von dem ursprünglichen Materialismus entfernt, dass sie als unmittelbare Vorläuferin der Lehre Plato's betrachtet werden kann, der das wahre Sein der Dinge in dem nur durch das Denken zu erfassenden Ideenreiche sucht und die Grundlage der sinnfälligen Welt auf den Raum, d. h. auf die blosse Ausdehnung, zurückführt.

3. Die Eleaten.

Das Herauswachsen der Naturanschauung aus der concret sinnlichen Vorstellung zu der mehr allgemein begrifflichen, abstracten Fassung, welches die Entwickelung der ionischen Schule von Thales bis Heraclit charakterisiert und von dem sich Spuren selbst innerhalb der im allgemeinen so fest geschlossenen pythagoreischen Schule nachweisen liessen, tritt uns am schärfsten in der Schule der Eleaten entgegen.

Zwei Puncte sind es vor allem, in welchen die alten Berichterstatter das Wesentliche des Eleatischen Systems erblicken. Zunächst die Einheit des Seienden, wie sie in der Formel: *ἓν τὰ πάντα*, oder synonymen, ausgedrückt wird; dann die Lehre von der Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit des Seienden, im Hinblick auf welche Plato[2]) die Eleaten, im Gegensatz zu den „fliessenden" Heracliteern, den *ῥέοντες*, als die „Feststeller des Alls", *οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται*, characterisiert. Beide Puncte sind auch für das Problem der Materie von hoher Bedeutung. Wenn die Eleaten alles Seiende für eines erklären, wenn sie diesem einen Seienden ferner Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit beilegen, so können sie, scheint es, die veränderliche Welt der Körper nur als Vorstellung in dem Einen betrachtet haben.

Die Lehre von der Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit des Seienden nun ist dem Stifter der Schule, Xenophanes[3]) aus Colophon, freilich noch fremd. Zwar be-

[1]) Vgl. Tannery in der Revue philosophique, XX (1885) S. 389.

[2]) Theaet. 181 a.

[3]) Ich citiere die Bruchstücke des Xenophanes nach der Ausgabe von

hauptet er von der Gottheit, wie Parmenides und Melissus von dem Seienden, dass sie unbewegt an derselben Stelle bleibe und dass es ihr nicht zieme, bald hierhin bald dorthin zu wandern (Fr. 4)[1]; aber unbefangen redet er davon, dass der Gott durch die Kraft seines Denkens alles erschüttere (Fr. 3), und ebenso eignet er sich ohne Bedenken die Vorstellungen eines Werdens und Vergehens an (Fr. 8. 9. 10). Wohl aber nennt ihn Aristo-

---

Karsten (Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Vol. I. Pars 1: Xenophanis Colophonii carm. reliqu. Bruxellis 1830), mit welcher die Zahlen bei Mullach (Fragm. philos. Graec. I) genau übereinstimmen.

[1]) Xenophanes bei Simplicius in phys. I p. 23, 11:

αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενον (l. κινούμενος) οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Von den Handschriften des Simplicius lesen zwar D E im ersten Verse κινούμενον, wozu nur τὸ ὄν als Subject gedacht werden könnte, so dass die Lehre des Xenophanes der des Parmenides ziemlich genähert würde; die Handschrift F aber und die kostbaren Blätter von E, welche die Seiten 20,1—30,16 und 35, 30—44, 19 noch einmal nach einer ausgezeichneten alten Handschrift geben (E[a]: vgl. Diels in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Simplicius S. VII), bieten κινούμενος, für welches nur θεός Subject bilden kann. In Übereinstimmung damit lesen dieselben Handschriften, hier auch von der Aldinischen Ausgabe unterstützt, in der Erklärung dieses Verses Z. 13: οὐ κατὰ τὴν ἠρεμίαν τὴν ἀντικειμένην τῇ κινήσει μένειν αὐτό φησιν statt des Neutrums αὐτό das Masculinum αὐτός. Da nun in der voraufgehenden, der pseudo-aristotelischen Schrift de Melisso entnommenen Erörterung von S. 22. 33 an überall im Anschluss an das Subject τὸ ὄν das Neutrum steht, so begreift sich leicht, wie ein Abschreiber durch Veränderung des Masculinums in das Neutrum Gleichheit mit dem Voranstehenden herstellen wollte, während man nicht einsieht, wie aus einem vorliegenden Neutrum an beiden Stellen das Masculinum hätte entstehen sollen. Der Wechsel im Gebrauch des Masculinums und Neutrums bei Simplicius aber wird dadurch gerechtfertigt, dass der in Frage stehende Abschnitt S. 23, 9 ff. nicht, wie das Voraufgehende, der pseudo-aristotelischen Schrift de Xenophane entnommen ist, sondern auf Theophrast zurückführt, aus dem schon S. 22, 26—31 einiges entnommen war (vgl. Diels, Doxographi S. 112. Doch stellt J. Freudenthal, Über die Theologie des Xenophanes. Breslau 1886. S. 45 Anm. 26 in Abrede, dass auch die Worte Z. 31—33: ὃν ἕνα . . . θεός dem Theophrast entstammen).

Die Polemik, welche in dem zweiten der obigen Verse enthalten ist, richtet sich jedenfalls gegen die anthropomorphistischen Vorstellungen der Dichter, speciell des Homer, welcher z. B. den Poseidon sich aus dem Olymp entfernen und zu den Aethiopen wandern lässt, um dort eine Hekatombe von Rindern und Widdern entgegen zu nehmen: Odyss. 1, 22 ff.

teles den Ersten, welcher alles zu einer Einheit zusammengezogen habe. Auf das All hinblickend, habe Xenophanes das Eine als Gott bezeichnet [1]). Wesentlich das Gleiche, wie man aus Simplicius erfährt, berichtete im Anschluss an Aristoteles dessen Schüler Theophrast [2]). Etwas ausführlicher lässt der Sillograph Timon den Xenophanes denselben Gedanken folgender Maassen aussprechen: „Wohin auch immer ich meinen Geist hinwendete: in eins und dasselbe löste sich alles auf; jegliches Seiende trat zurückweichend stets und überall zu einer einzigen Natur zusammen“ [3]).

Wenn nun Xenophanes nach dem angeführten Zeugnisse dieses Weltall der Gottheit gleichsetzte, so dürfen wir daraus nicht etwa folgern, dass er jenem den körperlichen Character abgesprochen habe. Der Standpunct der älteren ionischen Naturphilosophie, welche dem Stoffe zugleich geistige Eigenschaften beilegte, ist auch bei ihm noch nicht überwunden. Der Geist ist ihm zugleich raumfüllendes Wesen. Darauf deutet, wie Freudenthal [4]) mit Recht hervorhebt, schon hin, wenn Xenophanes in einem noch erhaltenen Bruchstücke (Fr. 2) vom Gott sagt, dass er ganz (*οὖλος*) sehe, ganz denke, ganz höre, oder wenn Timon den Xenophanes die Gottheit als etwas nach allen Seiten hin Gleichartiges *ἶσον ἀπάντῃ* [5]) bezeichnen lässt. Man könnte ferner die auf Theophrast zurückgehende Nachricht anführen, dass Xenophanes das Princip der Dinge, gleich seinem Nachfol-

---

[1]) Aristot. metaph. I 5, 986 b 21: *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐδὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.* Unter dem *ὅλος οὐρανός* ist natürlich nicht der ganze Himmel zu verstehen, sondern die ganze Welt. So erklärt schon Asclepius (Brandis, Schol. in Arist. 544 a 44 f.): *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας, τουτέστι τὸν κόσμον* (andere Gründe bei Freudenthal a. a. O. S. 21).

[2]) Simplic. in phys. p. 22, 26—31 (Diels, Doxogr. 480, 4—8): *μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν καὶ οὔτε πεπερασμένον οὔτε ἄπειρον οὔτε κινούμενον οὔτε ἠρεμοῦν Ξενοφάνην τὸν Κολοφώνιον τὸν Παρμενίδου διδάσκαλον ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος ..... τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης.*

[3]) Timon bei Sextus Empiricus, Pyrrh. hypotyp. I, 224:

. . . ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι,
εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο· πᾶν δ' ἐὸν αἰεὶ
πάντῃ ἀνελκόμενον μίαν εἰς φύσιν ἵσταθ' ὁμοίαν.

[4]) a. a. O. S. 24.

[5]) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 224.

ger Parmenides, als begrenzt [1]) und kugelförmig [2]) gedacht, wenn dem ersteren nicht die Angabe des Aristoteles entgegenstände, Xenophanes habe sich überhaupt nicht darüber geäussert, ob er das Eine als begrenzt oder als unbegrenzt gedacht wissen wolle [3]), woraus sich dann ergiebt, dass er es wenigstens mit ausdrücklichen Worten auch nicht als Kugel bezeichnet haben kann. Es dürfte hier vielmehr eine Anticipation parmenideischer Lehren vorliegen, die ebenso unhistorisch ist, wie wenn spätere Berichterstatter dem Xenophanes die Ansicht beilegen, es gebe kein Nichtseiendes und darum kein Werden aus dem Nichtseienden, wie überhaupt kein Werden und Vergehen [4]). Gleichwohl kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Xenophanes das Weltgebäude als etwas Stoffliches auffasste. Darauf weisen auch die wenigen sichern Einzelbestimmungen, welche aus seiner Kosmologie uns überliefert sind [5]).

---

[1]) Simplic. in phys. p. 23, 16. Hippolyt. refut. I 14, 2. Galen. hist. phil. c. 7. p. 234 K. Theodoret. gr. affect. cur IV 5. Vgl. Diels, Doxogr. p. 112 u. 481.

[2]) Simplic. in phys. p. 23, 16. Diog. Laert. IX 19. Hippolyt. refut. I 14, 2. Theodoret. gr. aff. cur. IV 5. Sext. Pyrrh. hyp. I 225; III 218. Cic. Acad. II, 37, 118.

[3]) Metaph. I 5. 986 b 23 (citiert S. 48 Anm. 1). Dass hier nicht bloss gesagt werden soll, Xenophanes habe sich nicht darüber erklärt, ob er das Eine als formales oder materiales Princip gedacht wissen wolle, sondern dass ihm auch eine Bestimmung über Begrenztheit oder Unbegrenztheit desselben abgesprochen wird, zeigt Zeller I^4, 478, 1 (gegen Kern). Anlass zu dieser Bemerkung gab dem Aristoteles vielleicht Fr. 12 des Xenophanes, wo es heisst, die Grenze der Erde nach oben hin sähen wir vor unsern Füssen, wo sie an die Luft anstosse, nach unten hin aber erstrecke sie sich ins Unbegrenzte. Denn ob nun auch die Luft, und damit das ganze Weltall, ins Unbegrenzte sich erstrecke, ist in diesem Fragment völlig unentschieden gelassen (*οὐδὲν διεσαφήνισεν*, Arist. l. c.) Vgl. übrigens Empedocles v. 199—201 Karst. und Zeller I^4, 494 f., sowie besonders Freudenthal a. a. O. S. 42 ff.

[4]) Ps.-Plut. stromat. bei Euseb. praep. evang. I 7 (Diels, Doxogr. p. 580, 7—10).

[5]) Dahin gehören die Behauptungen, alles — d. h. alles Organische (vgl. Zeller I^4, 497) — entstehe aus der Erde (Fr. 8), resp. aus Erde und Wasser (Fr. 9. 10), und kehre wieder darein zurück; die Erde sei, wie die mitten im Lande, selbst oben auf den Bergen gefundenen Versteinerungen von Schaltieren u. s. w. bewiesen, ursprünglich in einem schlammförmigen Zustande gewesen und werde durch Wasser wieder in Schlamm verwandelt werden (Hippolyt. refut. I 14, 5), u. dgl.

Mit Unrecht ist Fr. 8: *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ* (so Sextus adv. math. X 313. Theodoret. gr. aff. cur. IV 5 bietet: *ἐκ*

Den Höhepunkt der Eleatischen Speculation bezeichnet Parmenides[1]). Indem er, ein metaphysisches Talent ersten Ranges, mit eindringender Consequenz den Begriff des Seienden zum Angelpuncte seiner Forschung macht, hat er seinen Nachfolgern das Problem aufgenötigt, welches noch in der spätesten Zeit der griechischen Speculation den Mittelpunct des Denkens bildet, das Problem: was ist das wahrhaft Seiende?

So bedeutsam indessen die Lehre des Parmenides vom Seienden in sachlicher wie in historischer Hinsicht sich erweist, so scheint dieselbe gleichwohl zu dem Problem der Materie in keiner unmittelbaren Beziehung zu stehen. Zwar dass Parmenides, wie die älteste griechische Philosophie überhaupt, noch nicht zwischen körperlichem und geistigem Sein unterscheidet, will wenig bedeuten. Denn das von ihm gelehrte, nur im Denken zu erfas-

---

γῆς γὰρ τάδε πάντα καὶ ε. γ. π. τ., und so sollte man auch bei Stob. ecl. I, p. 294 schreiben, wo *ἐκ γῆς γὰρ τὰ πάντα* überliefert ist, mag auch die originale Form des Verses immerhin von Sextus geboten werden von Meiners, Heeren, Karsten, Mullach u. u. verdächtigt. Denn wenn, worauf z. B. Karsten p. 45 Gewicht legt, Sextus adv. math. X 313 sagt, *κατ' ἐνίους* lasse Xenophanes alles aus Erde entstehen und dann unseren Vers anführt, so heisst es unmittelbar darauf gerade so bei ihm, *κατ' ἐνίους* folge Xenophanes dem Homer, der Erde und Wasser zu den Ursprüngen von allem mache, worauf dann zum Belege Fr. 9 herangezogen wird (vgl. die ganz ähnliche Ausdrucksweise adv. math. VII 49). Eine Verschiedenheit bestand also nicht hinsichtlich der Frage, ob die Worte *ἐκ γαίης κτλ.* von Xenophanes herrührten oder nicht; die Ansichten gingen vielmehr nur hinsichtlich der Frage auseinander, was die eigentliche Meinung des Xenophanes über das Princip der Weltbildung sei, wobei eine jede der Parteien sich auf einen Ausspruch desselben berief. Dass in Wirklichkeit indessen beide Aussprüche mit einander sehr wohl vereinbar sind, zeigt das oben aus Hippolyt Angeführte. — Wenn endlich Karsten zum Beweise dafür, dass erst ein Späterer, welcher die Meinungen der alten Philosophen in bestimmte Formeln bringen wollte, den angeblichen xenophaneischen Vers geschmiedet habe, sich auf den ganz analogen, bei Stob. ecl. I, p. 282 dem Heraclit beigelegten Pseudo-Vers: *ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ* beruft, so handelt es sich dort nachweisbar um einen prosaischen Bericht des Doxographen Aëtius (vgl. Plut. plac. I 3. Diels, Doxogr. 284 a 1), aus dem ein Sätzchen von Stobaeus irrtümlich für einen Hexameter gehalten wurde (Diels, Doxogr. p. 222), während für den xenophaneischen Vers die Annahme einer solchen Entstehung in der Überlieferung keinerlei Anhalt findet.

[1]) Vgl. meinen Aufsatz: „Die Einheit des parmenideischen Seienden", in: Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 133 (1886), S. 541—561. Einzelne Modificationen desselben wird die folgende Darstellung ergeben.

sende Sein ist in Wahrheit kein anderes, als eben dasjenige Sein, von dem die Sinne uns ein trügerisches Bild bieten. In sofern würden also gerade alle diejenigen Bestimmungen, durch welche er die Eigentümlichkeiten des Seienden überhaupt auszudrücken glaubt, in den Rahmen unserer Untersuchung fallen, welche einer Geschichte der Vorstellungen vom Grunde des körperlichen, sinnfälligen Seienden gewidmet ist. Allein jenem Seienden legt Parmenides volle Unveränderlichkeit bei. Alle Veränderung ist nach ihm blosser Sinnenschein. Nun bestimmten wir aber den antiken Begriff der Materie dahin, dass sie sei das Substrat des Wechsels in der Körperwelt (S. 5). Für Parmenides giebt es also überhaupt keine Materie im antiken Sinne mehr.

Dennoch können wir von einer Erörterung der parmenideischen Lehre vom Seienden, sowie der Weiterführung dieser Lehre durch Melissus und Zeno, nicht absehen. Zunächst schliesst sich, wie bereits oben (S. 46) hervorgehoben wurde, an bestimmte Sätze dieser Männer der Zweifel an, ob dieselben überhaupt eine Körperwelt ausserhalb des Gedankens gelten lassen. Wäre der Zweifel berechtigt, so würde sich die Frage erheben, ob nicht jene erkenntnistheoretischen Bedenken hinsichtlich des Begriffs der Materie, die wir in der Einleitung (S. 3 ff.) dem Altertum absprachen, wenigstens diesen Eleaten schon aufgestiegen seien. Noch wichtiger aber ist der folgende Grund. Gerade in den Sätzen der Eleaten von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Seienden liegen die historischen Vorbedingungen für die Theorie der Materie, welche die jüngeren Naturphilosophen aufstellen. Was die Eleaten vom Seienden lehrten, das übertrugen jene auf das bleibende Substrat der Veränderungen, d. h. auf die Materie. In der Lehre des Parmenides vom Seienden liegen die Wurzeln der Theorie der Materie bei Empedocles und Anaxagoras, wie bei den Atomikern. Natürlich gilt dieses von dem ersten Teile des parmenideischen Gedichtes, in welchem er seine eigene Ansicht entwickelt, nicht von dem zweiten, in welchem er die herkömmlichen kosmologischen Anschauungen ausbaut, um sie zu kritisieren. Auf den ersteren werden wir uns darum beschränken [1].

---

[1] Ich gebe die Citate nach Karsten, Graec. phil. rel. I b (dessen Zahlen von v. 52 an hinter den Mullach'schen um eins zurückbleiben) und Stein (in: Symbola phil. Bonnens. in hon. Ritschelii coll. S. 763—806), mit stillschwei-

Das System des Parmenides entwickelt sich im schroffsten Gegensatze zu den gewöhnlichen Meinungen vom Sein und Werden der Dinge. Es scheint seine Spitzen gleichmässig gegen die pythagoreische und ionische Schule, wie gegen die Vorstellungen der unphilosophischen Menge und ihrer poetischen Vertreter zu richten. Dieser polemische Character ist der eleatischen Schule von anfang an eigen[1]). Bei Xenophanes ist die Kritik eine vorwiegend theologische, die gegen die unwürdigen Vorstellungen namentlich der Dichter von der Gottheit gerichtet ist[2]). Parmenides unterwirft die Grundlagen der bisherigen Naturerklärung einer einschneidenden Kritik, um vom Standpuncte der Vernunfterkenntnis aus zu einer völlig neuen Weltanschauung zu gelangen. In den wegen ihrer eindringenden Geistesschärfe bewunderungswürdigen Argumenten Zeno's erreicht diese Polemik ihre vollste Ausbildung, freilich auch zur Eristik und Sophistik überführend.

Einen doppelten Weg der Forschung unterscheidet Parmenides, den Weg der überzeugenden Wahrheit und den der trügerischen Meinung[3]). Zur Wahrheit leitet allein die Vernunfterkenntnis (*λόγος*); der Sinn dagegen, Auge, Ohr und Zunge, stürzt in Trug[4]). Es ist derselbe rationalistische Kanon, den der Platonische Phaedo[5]) aufstellt: man solle sich nicht dadurch in Blindheit stürzen, dass man sich bloss mit dem Auge und den übrigen Sinnen an die Dinge (*πράγματα*) heranmache, sondern man solle vielmehr mit Hülfe der Vernunftschlüsse (*εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα*) die Wahrheit des Seienden suchen.

Die Untersuchung durch die Vernunft führt zu einem ganz anderen Weltbilde, als die Sinne es bieten. Es ist in seiner Tendenz durchaus noumenalistisch und nähert sich einer Hypostasierung des allgemeinsten Begriffes, des Begriffes des Seins. Gerade bei Parmenides ist es hergebracht, diesen Noumenalismus oder Begriffsrealismus als Idealismus zu bezeichnen. Wir

---

gender Einführung derjenigen Veränderungen, welche durch Diels Ausgabe des Simplicius an die Hand gegeben werden.

[1]) Vgl. H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen, in der Festschrift zu E. Zeller's 50jähr. Doctorjubiläum, Leipzig 1887, S. 250 ff.

[2]) Vgl. Diog. Laert. IX 18.

[3]) v. 29—32. 33—38. 109—111. K. 29—32. 43—48. 113—115 St.

[4]) v. 54—55 K. 34—35 St.

[5]) Plat. Phaed. 99E.

behielten uns[1]) den Namen für den subjectiven Idealismus vor, der das Sein zum Gedanken macht. Dieser aber ist dem Parmenides fremd. Denn wenn er auch sagt: „Dasselbe ist Denken und Sein“ [2]), und an einer andern Stelle: „Dasselbe aber ist das Denken und das, worauf das Denken geht“ [3]), so ist an diesen Stellen, wenn wir genau das Einzelne betrachten, gar nicht behauptet, dass das Sein Denken sei, sondern vielmehr umgekehrt, dass auch das Denken ein Sein sei. Beide Stellen richten sich gegen diejenigen, welche dem von Parmenides negierten Nichtseienden eine Stätte wenigstens in unserm Vorstellen einräumen möchten, und behaupten nur positiv, was der Philosoph anderswo negativ ausdrückt, dass man ohne ein Sein als Gegenstand des Gedankens nichts denken [4]), dass man das Nichtseiende auch nicht denken könne[5]). Trotz dieser noumenalistischen Tendenz indessen gelingt es dem Parmenides nicht, alle der sinnlichen Anschauung entstammenden Züge aus seinem Weltbilde zu eliminieren. „Das Seiende des Parmenides“, bemerkt treffend Zeller[6]) „ist kein metaphysischer Begriff ohne alle sinnliche Beimischung, sondern ein Begriff, der sich zunächst aus der Anschauung entwickelt hat und die Spuren dieses Ursprunges noch deutlich an sich trägt.“

Untersuchen wir im Folgenden die Vorstellungen des Parmenides von der Natur des Seienden unter dem Gesichtspuncte einer Scheidung derjenigen Elemente, welche thatsächlich dem Vernunftschluss entstammen, von denen, welche auf sinnliche Anschauung zurückgehen.

Der erste und wichtigste Satz jener Vernunfterkenntnis, den zu wiederholen Parmenides nicht müde wird, ist der, dass es neben dem Seienden kein Nichtseiendes giebt[7]). Die Wahrheit

---

[1]) S. S. 4 f.

[2]) v. 40 K. 50 St.: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

[3]) v. 93 K. 96 St.: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

[4]) v. 94 K. 97 St.: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν. Man vgl. damit Plat. rep. 476 E. 478 B; Theaet. 188 D ff.; Soph. 237 E; Parm. 132 B. 142 A. 164 A.

[5]) v. 39 K. 49 St.: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν· οὐ γὰρ ἐφικτόν· οὔτε φράσαις.

[6]) Phil. d. Gr. I⁴, 517.

[7]) v. 35—38. 43—44. 57. 63—64. 95—96. p. 48, 1 K. v. 45—48. 51—52. 63. 69—70. 99—100. 60 St.

liegt in der Erkenntnis, dass nur das Seiende ist; nur auf Trug dagegen beruht und zu Trug führt hin jene Ansicht, die annimmt, neben dem Seienden sei ein Nichtseiendes, oder gar, wie jene „Doppelköpfe", die Heracliteer [1]) meinen, Sein und Nichtsein sei dasselbe und auch nicht dasselbe. Der Beweis, welcher für diese Grundlage des parmenideischen Systems geliefert wird, entspricht ganz dem oben angeführten rationalistischen Kanon: das Nichtseiende ist nicht, weil es nicht denkbar ist[2]); alles, was gedacht wird, ist.

Hat aber das Nichtsein keine Realität, so kann das Seiende — welches bei Parmenides das Körperliche noch ungeschieden mitbefasst — weder entstehen noch vergehen; es ist ewig[3]). Auch jede Veränderung, die ja Übergang von einem bestimmten Sein zum Nichtsein desselben wäre, ist von ihm ausgeschlossen. Weder Ort noch Farbe wechselt es. Alles dieses, was die Menschen ihm beigelegt haben, ist nur Wort und leerer Name[4]). Ebenso ist das Seiende, das ja kein Nichtseiendes oder eine Abnahme zum Nichtseienden hin in sich einschliesst, ein einiges, ungeteiltes und ungetrenntes[5]). Kein Unterschied findet sich in ihm; ganz ist es sich selbst gleich[6]); denn — so dürfen wir ergänzen — wäre

---

[1]) Dass bei den *δίκρανοι ... οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος* (v. 47—51 K. 55—59 St.), erscheint mir mit Bernays, Ges. Abhandl. I S. 62, 1 und Diels, Philosophenschulen S. 225 unzweifelhaft.

[2]) v. 63 K. 69 St.: ... *οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἐστι ὅπως οὐκ ἔστι.* Vgl. v. 39-40 K. 49—50 St.

[3]) v. 58. 61—76. 82—83. 100 K. 64. 67—82; 88—89. 104 St.

[4]) v. 97—100 K. 101—104 St. . . . . . *τῷ πάντ' ὀνόμασται,*
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

V. 97 K. 101 St. wird statt des von Simpl. phys. I, p. 146, 11 gebotenen unmetrischen *ὀνόμασται* nicht *ὄνομ' ἔσται*, sondern, wie v. 121 K. 125 St., *ὀνόμασται* einzusetzen sein. Im Unterschiede von *φάναι, φράζειν* und deren Ableitungen, womit der philosophisch richtige Sprachgebrauch bezeichnet wird (v. 40. 63. 94 K. 50. 69. 97 St.), gebraucht Parmenides das Verbum *ὀνομάζειν* von der willkürlichen Namengebung der unphilosophischen Menge (v. 112. 121 K. 116. 125 St.). — Von der Unbeweglichkeit des Seienden ist auch v. 81. 84—86 K. 87. 90—92 St. die Rede.

[5]) v. 61. 77—80. 90—92. 103—107 K. 67. 83—86. 38—40. 107—111 St.

[6]) v. 77 K. 83 St.: *πᾶν ἐστιν ὁμοῖον.*

etwas weniger seiend als anderes, so würde das eine Abnahme zum Nichtseienden hin bedeuten.

Freilich geht es zunächst nur auf das Seiende, d. h. den Inbegriff des Seienden, wenn Parmenides leugnet, dass es entstehe und vergehe oder seinen Platz verändere[1]), dass es eins sei und keine Teilung in sich befasse. Von dem späteren Probleme, ob das einzelne Ding mehrere Eigenschaften in sich vereinigen könne, oder ob dieses für das Denken einen Widerspruch einschliesse[2]), findet sich bei ihm noch keine nachweisliche Spur. Vielmehr scheint Parmenides zunächst der thatsächlich bei den Griechen vertretenen Meinung entgegenzutreten, dass eben alles geworden sei. So stellt schon Aristoteles[3]) die parmenideische Lehre dem Satze des Hesiod entgegen, zuerst sei das uranfängliche Chaos geworden[4]). Aber da Parmenides nirgendwo diesem Inbegriff des Seienden gegenüber von einem verschiedenen Verhalten des einzelnen Seienden redet, so dürfte es der inneren Tendenz seines Gedankens entsprechen, das Werden und Vergehen, die örtliche und qualitative Veränderung überhaupt für Sinnenschein oder, wie ein Moderner vielleicht sagen würde, für das Ergebnis einer bloss zufälligen Ansicht zu erklären.

Wir sehen in diesen grundlegenden Erörterungen durchaus die Tendenz gewahrt, nur das als wirklich gelten zu lassen, was

---

[1]) Vgl. Plato Theaet. 180 E, wo es mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Parm. v. 97 K. 101 St. heisst: *ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις* (die Heracliteer sind gemeint) *ἀπεφήναντο, οἷον ἀκίνητον τελέθειν ᾧ πάντ' ὄνομ' εἶναι καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διϊσχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, οὐκ ἔχον χώραν, ἐν ᾗ κινεῖται.*

[2]) Dass erst die aus der eleatischen Schule erwachsene Eristik die Frage nach der Vereinbarkeit des Einen und Vielen auf das einzelne Ding bezog und den Fragepunct dadurch verrückte, ist auch dem Simplicius nicht entgangen; vgl. phys. I, p. 91, 4; 97, 22. Es sind die *ὕστεροι τῶν ἀρχαίων*, wie Aristoteles phys. I 2, 185 b 26 sie im Gegensatz zu Parmenides, Melissus und Heraclit genannt hat, welche mit grossem Lärm die Meinung bekämpften, als könne ein und dasselbe zugleich eines und vieles sein. Kindisch und leicht zu lösen nennt Plato ihre Sophismen (Phileb. 14 D); gleichwohl setzten sie Jung und Alt in Verwirrung (Plat. Phileb. 15 E). Dahin gehört der Gorgianer (Zeller I[4], 960, 3) Lycophro, der aus diesem Grunde nicht sagen wollte: „der Mensch ist bleich", sondern nur: „der Mensch bleicht" (Arist. phys. I 2, 185 b 27—32).

[3]) Arist. de caelo III 1, 298 b 25—29. Vgl. Simpl. zu der Stelle.

[4]) Hes. theog. 116: *ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετ'.*

sich aus dem Vernunftbegriff der Wirklichkeit oder des Seins ableiten lässt, alle sinnfälligen Eigenschaften dagegen zu blossem Schein herabzudrücken. Gleichwohl gelingt es dem Parmenides nicht, diesen Standpunct unverrückt festzuhalten. Mit jenen begrifflichen Elementen verbinden sich in inniger Durchdringung andere, welche noch ganz den Standpunct der sinnlichen Anschauung festhalten und das Seiende des Parmenides doch auch wieder als ein körperliches erscheinen lassen[1]). Er bezeichnet es als eine überall zusammenhangende[2]), gleichartige Masse, die nicht an einem Puncte mehr Sein enthalte als an einem andern[3]), von der vielmehr alles angefüllt sei[4]), ja er spricht ihm sogar ausdrücklich Kugelgestalt zu[5]). Dass auch Aristoteles keine andere Auffassung von dem eleatischen Seienden hatte, geht aus seiner Äusserung hervor, es hätten Melissus und Parmenides mit ihrer Schule kein anderes Sein neben den sinnfälligen Dingen angenommen[6]). Ebenso erscheint die Einheit des Seienden an der einzigen Stelle, wo sie von Parmenides ausdrücklich erwähnt wird, in der Form eines räumlichen Continuums (ἓν ξυνεχές)[7]). Das Seiende, lehrt Parmenides an einer anderen Stelle, ist nicht geteilt, sondern zusammenhangend und alles erfüllend[8]). Wir werden daher kaum fehlgreifen, wenn wir in Übereinstimmung

---

[1]) Vgl. P. Tannery, la physique de Parménide, Rev. philos. XVIII (1884) S. 264—292; le concept scientifique du continu. Zénon d' Élée et Georg Cantor. Ebend. XX (1885) S. 385—410.

[2]) v. 78. 80. 90 K 84. 86. 38 St.

[3]) v. 77—79. 103—107 K. 83—85. 107—111 St.

[4]) v. 79 K. 85 St.

[5]) v. 101—103 K. 105—107 St. Dass diese wohlgerundete Kugel bei Parmenides nicht die Geltung eines blossen mythischen Bildes hat, gleich dem Weltei der orphischen Kosmogonie, wie Simplic. in phys. 146, 31 ff. will: s. N. Jahrb. Bd. 133 S. 543.

[6]) Arist. de caelo III 1, 298 b 21.

[7]) v. 60 K. 66 St.: οὐ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἓν ξυνεχές.

Die räumliche Bedeutung von ξυνεχές ergiebt sich aus v. 80 K. 86 St. (ξυνεχές), 78 K. 84 St. (ξυνέχεσθαι), 90 K. 38 St. (ἔχεσθαι).

[8]) v. 90 K. 38 St.: οὐ γὰρ ἀποτμήξει τό γ' ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι.

v. 77 K. 83 St.: οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον,
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν ξυνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος·
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

mit einer alten, schon durch Eudemus[1]) bezeugten und anscheinend gebilligten Auslegung bei jenem kugelförmigen Seienden des Parmenides an das Weltgebäude denken, dem jener, wie später Plato und Aristoteles, im Gegensatz zu der anderweitig aufgestellten Meinung von seiner unendlichen Ausdehnung, wohl Begrenztheit und Kugelgestalt zuschreiben mochte. Neuplatonische Schriftsteller zwar, welche den platonischen Gedanken, dass der besonderen Erkenntnisart auch ein besonderes Object entspreche, schon bei Parmenides voraussetzen, wollen ihre eigene Unterscheidung einer wahrhaft seienden intelligibelen Welt und der sinnfälligen Erscheinung bereits bei jenem wiederfinden[2]), identificieren gelegentlich sogar das eleatische Eine mit dem noch über der intelligibelen Welt stehenden urwesentlichen Einen des eigenen Systemes[3]) und gewinnen so für eine sinnfällige Erscheinungswelt neben dem von der Vernunft geforderten Realen Platz. Allein dieses ist eine zu offenbare Hineindeutung späterer Gedanken, als dass es notwendig wäre, dergleichen noch besonders zu widerlegen.

Scheinen die der sinnlichen Anschauung entstammenden Elemente bei Parmenides mehr aus einem unbeabsichtigten Rückfall auf den Standpunct der Sinnenauffassung, denn aus einer, wenn auch nur relativen, Anerkennung dieses Standpunktes hervorgegangen, so finden wir bei dem Systematiker der eleatischen Schule, Melissus von Samos, die eleatische Lehre in manchem Betracht den gewöhnlichen naturphilosophischen Vorstellungen wieder angenähert. Auch die abstract metaphysischen Begriffe, welche Melissus von Parmenides herübernimmt, gewinnen bei ihm eine mehr physische Bedeutung.

Zunächst freilich bieten die Beweise, in denen Melissus die Anfangs- und Endlosigkeit des Seienden, seine Ewigkeit und Unverän-

---

[1]) Eudemus bei Simplic. phys. I, p. 133, 28 (vgl. p. 143, 4)

[2]) So (nach dem teilweisen Vorgange von Plutarch. adv. Colot. c. 13) Plotin, Ammonius, Proclus, Philoponus, Simplicius (wo er seine eigenen Ansichten vorbringt, wie phys. I, p. 87, 5 ff. 100, 22 ff. 120, 20 ff. 136, 28 ff. 144, 11 ff. de caelo III, p. 250 a 7 ff. Karst. u. ö.) und andere spätere Zeugen, deren Aussagen Karsten, Parmenidis El. carm. rel p. 204 f. zusammenstellt. Den von ihm Angeführten können noch beigefügt werden Syrian. in Arist. metaph. XIV, p. 860 a 21; 861 b 8; 929 a 3 Usener; Chalcid. in Tim. c. 350, p. 373, 19 Wrobel.

[3]) Procl. in Parm. col. 708, 7 Cousin[2]; Simpl. phys. I. p. 100, 22.

derlichkeit darthut [1]), nur den Character einer Paraphrase der entsprechenden Ausführungen des Parmenides. Wie dem Parmenides, so sind auch ihm die Unterschiede von Erde, Wasser, Luft, Feuer, von Lebendem, Totem, Schwarzem, Weissem u. s. w. leere Namen und Sinnentrug [2]). Dabei tritt aber zugleich die Beziehung auf das Physische klar zu Tage, wenn er das Nichtseiende ausdrücklich mit dem Leeren (*κενεόν*) identificiert, dessen Existenz er eben darum verwirft, weil das Leere als Nichtseiendes nicht sein könne [3]). Auf die Nichtexistenz eines leeren Raumes innerhalb und ausserhalb der Welt stützt sich die Unmöglichkeit einer Contraction und Expansion des Alls [4]), überhaupt die Unmöglichkeit einer Bewegung für dieses [5]). Ausdrücklich aber nimmt Melissus Anlass, diese Unbeweglichkeit des Seienden auf eine Bewegung des Alls in ein Seiendes oder ein Nichtseiendes zu beschränken. Mit unzweideutigen Worten sagt er, dass jener Satz von der Unbeweglichkeit des Seienden keineswegs so gemeint sei, als ob sich überhaupt gar nichts bewege — es finde vielmehr Bewegung im Vollen statt — sondern

---

1) Meliss. fragm. 1. 4. 11. 12 Brandis (Comment. Eleat. pars I, womit die Zahlen bei Mullach übereinstimmen).

2) Meliss. fr. 17.

3) Meliss. fr. 5 u. 14 bei Simpl. phys. I, p. 104, 4—15 und p. 80, 7—14 (vgl. p. 40, 12—21; 112, 6—15).

Es möge dahingestellt bleiben, ob der Ausdruck „das Leere" von den Atomikern zu Melissus gekommen, oder ob jene ihn ihrerseits dem Melissus entlehnt haben. Für das Letztere entscheidet sich Zeller I[4], 852 f. Allein chronologisch steht auch der ersteren Annahme nichts Entscheidendes im Wege, und dass Melissus ein Schwachkopf sei, ist eine fable convenue, die man dem Aristoteles nachspricht welcher die Eleaten überhaupt nicht zu würdigen weiss und den Melissus speciell nicht unbedeutend missversteht (vgl. Zeller I[4], 554, 3 g. E.; Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. Berlin 1885. S. 169 f.). Übrigens hatte Melissus wenigstens für die Negation des Leeren innerhalb des Weltalls einen Vorgänger an Empedocles, der v. 63 Karsten (91 Stein) sagt: *οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει.*

4) Meliss. fr. 14. Die Ausführung ist wohl gegen die *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* gerichtet, welche in den kosmologischen Vorstellungen der Ionier eine so grosse Rolle spielen. Auf eine ähnliche Polemik scheinen übrigens schon die Verse des Parmenides zu deuten, v. 90 ff. K, 38 ff. St.:

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ γ' ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

5) Meliss. fr. 5. Vgl. Arist. de gen. et corr. I 8, 325 a 2—13.

vielmehr nur dieses, dass das gesamte Seiende, das Weltall, weder in ein Seiendes wandeln könne, denn es gebe kein solches neben ihm, noch in ein Nichtseiendes, denn das Nichtseiende existiere nicht[1]). Wir werden diese beiden Behauptungen des Melissus, die von der Unbeweglichkeit des Alls und die von der Bewegung desselben im Vollen, vielleicht so mit einander vereinen können, dass wir ihnen eine ähnliche Anschauung zugrunde legen, wie wir sie später bei Plato und dann bei Descartes finden. Beide halten trotz ihrer Leugnung eines Leeren doch die Bewegung der Körper für möglich, indem sie an die Stelle des sich fortbewegenden Körpers in rückläufigem Kreise die jedesmal benachbarten Stoffteile treten lassen[2]).

Bei einer solchen Sachlage begreifen wir es, wie Aristoteles den Unterschied zwischen Parmenides und Melissus dahin präcisieren konnte, dass er den ersteren das Sein als eine der begrifflichen, den letzteren als eine der materiellen sich nähernde Einheit fassen lässt[3]). Zwar scheint Melissus, der doch ausdrücklich dem Seienden Grösse, und zwar unendliche Grösse zuschreibt[4]), demselben auffallender Weise an einer Stelle die volle Körperlichkeit doch wieder abzusprechen[5]); allein bei genauerer Betrachzeigt sich, dass in dem betreffenden Fragmente von der Natur des Seienden gar nicht die Rede ist[6]).

---

[1]) Melissus, fr. 5 (bei Simplic. in phys. p. 104, 12—15): *εἰ ὤν μή ἐστι κενεόν, ἀνάγκη πλῆρες εἶναι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ κινέεσθαι· οὐχ ὅτι μὴ δυνατὸν διὰ πλήρεος κινέεσθαι, ὡς ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγομεν, ἀλλ' ὅτι πᾶν τὸ ἐὸν οὔτε ἐς ἐὸν δύναται κινηθῆναι· οὐ γάρ ἐστι τι παρ' αὐτό· οὔτε ἐς τὸ μὴ ἐόν· οὐ γάρ ἐστι τὸ μὴ ἐόν.*

[2]) Es ist Plato's von Aristoteles sogenannte *ἀντιπερίστασις* (Arist. phys. IV 8, 215 a 15; VIII 10, 267 a 16; vgl. Simplic. zu letzterer Stelle, Brandis, Schol. in Arist. 452 a 30), die von diesem Tim. 79 B beschrieben wird; vgl. Martin, Études sur le Timée, II, p. 256.

[3]) Arist. metaph. I 5, 986 b 18—20: *Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην.*

[4]) Meliss. fr. 8.

[5]) Meliss. fr. 16: *εἰ μὲν ἐὸν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δὲ ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια, καὶ οὐκέτι ἓν εἴη.*

[6]) Einmal steht nämlich bei Simpl. phys. I, p. 110, 1 in einem Teile der Handschriften, und darunter der besten, statt *ἐὸν* vielmehr *οὖν*. Sollte aber auch *ἐὸν* zu lesen sein, so ist zu bemerken, dass sich in den Fragmenten des Melissus als **Subject** vierzehnmal *τὸ ἐὸν* mit Artikel, kein einziges mal ohne

Bezeichnet innerhalb der eleatischen Schule die Anschauung des Melissus von der Natur der Körperwelt eine unverkennbare Annäherung an den Realismus der sinnlichen Erfahrung, so tritt bei Zeno dem Eleaten der ursprüngliche polemische Gegensatz gegen die sinnliche Auffassung dieser Körperwelt mit voller Schärfe und mit der ganzen Consequenz eines rücksichtslos energischen Denkens hervor.

Die Polemik des Zeno richtet sich zunächst gegen die Annahme einer Vielheit. Wenn das Seiende Vieles wäre, führt er aus, so würde es hinsichtlich der Grösse unendlich klein und unendlich gross sein [1]); ersteres, da keine dieser Einheiten Grösse habe und darum auch alle zusammen nicht [2]); letzteres, da man in der Halbierung einer Grösse, bei der doch Anfang und Ende von einander abstehen müssen, bis ins Unendliche fortschreiten könne, so dass vor jedem neuen Halbierungspuncte stets wieder abermals ein neuer liege [3]). Ebenso wäre es der Zahl nach begrenzt und unbegrenzt; ersteres, weil es gerade soviel an Zahl wäre, als eben die Summe an Einheiten enthalten soll; letzteres, weil bei jener ins Unendliche fortzusetzenden Zweiteilung stets wieder neue dazwischenliegende Puncte sich ergeben würden [4]).

Wenn wir es versuchen, diese Argumente gegen die Vielheit nachzudenken, so werden wir finden, dass dieselben sich nicht unmittelbar gegen die Vorstellungen des gemeinen Lebens von einer Vielheit erscheinender Sinnendinge, z. B. einer Menge Menschen, Pferde, Bäume u. s. w. wenden können. Auch jetzt noch höchst beachtenswert dagegen sind diese Beweise, wenn wir sie gegen die Vorstellung einer aus einer Vielheit von Puncteinheiten bestehenden Ausdehnung gerichtet denken. So aber fassten die Pythagoreer die Ausdehnung [5]). Zeno, der auch, wie es scheint, gegen

---

denselben findet. Das Wort würde daher auch an unserer Stelle als Prädicat eines nicht mehr zu ermittelnden Subjectsbegriffes anzusehen sein: vgl. N. Jahrb. f. Phil. Bd. 133 S. 545.

[1]) Simpl. phys. I, p. 139, 7—9.

[2]) Simpl. phys. I, p. 139, 10—15.

[3]) Simpl. a. a. O. p. 141, 1—8 (die Worte schliessen sich dem Gedanken nach unmittelbar an die in der vorigen Anmerkung angeführte Stelle an).

[4]) Simpl. 140, 28—34.

[5]) S. S. 43.

die Physik des Empedocles eine polemische Schrift verfasste [1]), traf hier die Grundvorstellung der pythagoreischen Physik, die Annahme, dass durch Wiederholung einer Einheit die Vielheit entstehe [2]). Einen anderen Versuch aber, die Ausdehnung zu begreifen, als den pythagoreischen, sie aus der Addition von Puncteinheiten abzuleiten, gab es in jener Zeit noch nicht. Indem also Zeno jene Ableitung bekämpfte, bekämpfte er die Vorstellung von der Ausdehnung des Seienden, d. h. also hier der Materie überhaupt. Daraus ergiebt sich als selbstverständliche Consequenz, dass überhaupt von einer Vielheit ausgedehnter Dinge nicht geredet werden kann. Mit der Ausdehnung fällt auch die auf ihr beruhende numerische Vielheit.

Auch die noch berühmteren zenonischen Beweise gegen die Bewegung thun zunächst allerdings nur den Widersinn einer Bewegung dar, die nicht als continuierliches Fliessen gefasst wird; aber sie wenden sich doch gegen die Bewegung überhaupt. In der That sind es unter anderm die von Zeno im Begriff der Bewegung gefundenen Schwierigkeiten, welche uns veranlassen, dem Begriff der Bewegung eine genauere Fassung zu geben.

Ob auch Zeno's Argument gegen den Raum [3]) unmittelbar mit seiner Bekämpfung der sinnlichen Ausdehnung zusammenhängt, ist nicht ganz sicher. Möglich ist auch ein anderer Zusammenhang, auf den eine Bemerkung des platonischen Theaetet hinzuweisen scheint. Parmenides und Melissus, heisst es dort, behaupteten, dass alles Eines sei und seinen Stand in sich behalte, da es keinen Raum habe, in dem es sich bewegen könne [4]). Offen-

---

[1]) die *ἐξήγησις Ἐμπεδοκλέους*; vgl. Diels in: Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1884 S. 359 Anm. 2

[2]) Daher hat Eudemus ganz recht, wenn er den Zeno sogar das Eine — nämlich jene pythagoreische Puncteinheit — negieren lässt (bei Simpl. in phys. p. 97, 11—16 und 138, 31—34). Wenn Simplicius dagegen erinnert, dass Zeno durch die Bekämpfung der Vielheit doch gerade die Einheit des Seienden — nämlich die parmenideische des All-Einen — retten wolle (in phys. 138, 19—22; 141, 9—11), so trifft sein Tadel die Sache gar nicht, da es sich beide mal nicht um dieselbe Art der Einheit handelt.

[3]) Simplic. phys. IV, p. 562, 3—6: *ὁ Ζήνωνος λόγος ἀναιρεῖν ἐδόκει τὸν τόπον ἐρωτῶν οὕτως· „εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ. ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ᾽ ἄπειρον. οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος.“*

[4]) Plat. Theaet. 180 E (citiert S. 55 Anm. 1).

bar ist hier ein von dem Seienden selbst unterschiedener Raum, der Raum als ein das Sein Umfassendes, gemeint. Zeno kommt dieser Behauptung zu Hülfe. Wenn sich das All in einem Orte bewegen soll, erinnert er, so muss dieser Ort wieder irgendwo, d. h. in einem anderen Orte sein, dieser Ort wieder in einem andern, und so fort. Doch mag die Veranlassung des zenonischen Argumentes welche auch immer gewesen sein, jedenfalls liess es sich gegen die Realität des Raumes und somit der Ausdehnung überhaupt verwenden.

Rein negative Tendenzen verrät auch der dem Zeno zugeschriebene, angeblich gegen Protagoras gerichtete Fangschluss, welcher aus der Unmöglichkeit, den Schall eines einzelnen fallenden Hirsekornes wahrzunehmen, die gleiche Unmöglichkeit für den ganzen Haufen Hirse darthut und damit die Wahrheit der Gehörswahrnehmung überhaupt untergräbt [1]).

So finden wir die Negation aller derjenigen Bestimmungen, welche die sinnliche Wahrnehmung dem Seienden beilegt, bei Zeno mit noch grösserer Bestimmtheit und in noch grösserem Umfange durchgeführt, als bei Parmenides. Andererseits sehen wir aber den Zeno, wo er gegen seine Gegner ankämpft, von der Voraussetzung ausgehen, dass das, was weder Grösse noch Dicke noch Masse habe, auch nicht wirklich sei [2]). So begreifen wir, wie die Consequenz der eleatischen Lehre schliesslich dahin führen musste, die Existenz eines körperlichen Seienden überhaupt in Abrede zu stellen. Hörten wir doch schon oben [3]) von Aristoteles, dass auch Melissus und Parmenides neben dem Sein der sinnfälligen Dinge kein zweites angenommen hätten. So lange man aber kein anderes Sein kannte, als das der sinnfälligen Dinge, war mit der Negation des körperlichen Seienden der vollendete Nihilismus proclamiert. Wir werden den letzteren bei einem den Eleaten sehr nahe stehenden Sophisten, bei **Gorgias**, finden und zugleich sehen, wie auch der Antipode des Eleatismus, der Heraclitismus, bei seinem Eintritt in den Gesichtskreis der Sophistik zu einer ähnlichen Verflüchtigung alles Sinnfälligen hintrieb.

---

[1]) Vgl. Simpl. phys. VII, fol. 255 ed. Ald.
[2]) Simpl. phys. I, p. 139, 9—11; 141, 1—3.
[3]) S. S. 56.

4. Die jüngeren Naturphilosophen.

Die Philosophie der Eleaten hatte ihre alleinige Stärke in der Vernunfterkenntnis (*λόγος*). Den an Zahl zwar geringen aber an Bedeutung schwerwiegenden Sätzen gegenüber, welche durch eine auf allgemeine Vernunftbegriffe gestützte Beweisführung gewonnen wurden, tritt die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen, mit welcher die älteren Ionier vor allem sich beschäftigt hatten, entschieden in den Hintergrund. Dergleichen wird von Parmenides überhaupt nicht zu den Dingen gerechnet, über welche man ein sicheres Wissen erlangen kann. Zwar muss auch er sich anschicken, dem Verlangen der Zeitgenossen genüge zu leisten, die vom Philosophen nun einmal Auskunft über alle Dinge am Himmel und auf der Erde verlangten. Er thut dieses durch physikalische, im Sinne des exoterischen Pythagoreismus und der alten Ionier gehaltene [1]) Naturerklärungen, also durch ein blosses Referat über die Meinungen anderer. Dabei aber deutet er verständlich genug an, welch geringen Wert er dieser hergebrachten Aufgabe beilegt, indem er jene Ausführungen als trügerischen Schmuck der Rede der gewissen Vernunfterkenntnis, als blosse Menschenmeinung der göttlichen Wahrheit entgegenstellt [2]).

Anders die jüngeren Naturphilosophen, Empedocles, Leucipp, und Democrit, Anaxagoras [3]). Nicht nur Metaphysiker, sondern auch Physiker, wenden sie sich aufs neue mit regem Interesse einer detaillierten Naturerklärung zu. Einem von ihnen, dem Empedocles, ist es nicht entgangen, wie sehr er sich dadurch in Widerspruch zu den Eleaten setzt. Obschon auch er gleich dem Parmenides [4]) auffordert, den Augen und Ohren nicht

---

[1]) Vgl. Tannery, la physique de Parménide. Rev. philos. XVIII, 1884, S. 264—292. Zeller I[4], 526. Diels, Sitzungsber. d. Berl. Acad. 1884, S. 352.

[2]) v. 109—111 K. 113—115 St. (beim Beginn der *δόξα*):

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

[3]) Was die gänzlich neue Datierung des Empedocles, Anaxagoras, Gorgias anlangt, welche Unger (Sitzungsber. d. k. bayr. Acad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1883 S. 140 ff. Philologus, Suppl. IV 513 ff. kürzlich gegeben hat, so kann ich mich dem Urteil von Diels, (Sitzungsber. d. Berl. Acad. d. Wiss. 1884. S. 344. 2) nur anschliessen.

[4]) Parm. v. 54 f. K. 34 f. St.

zu viel zu vertrauen, sondern zu denken[1]), so leitet er doch in bewusstem Gegensatze zu des Parmenides oben citiertem Ausspruch seine physikalischen Ausführungen mit der Aufforderung ein, von ihm zu hören nicht-trügerischen Schmuck der Rede[2]).

Ein so entschiedenes Naturinteresse konnte natürlich bei dem eleatischen Satze von der Einheit und Unveränderlichkeit des Seienden nicht stehen bleiben. Hatte doch dieser Satz die Eleaten dahin geführt, alle die Erscheinungen, deren Erklärung jenen jüngeren Philosophen gleich den alten Ioniern nicht zum wenigsten am Herzen lag, für trügerischen Sinnenschein zu halten. So galt es denn, wollte man zugleich Vernunft und Erfahrung befriedigen, nach einer solchen Vernunfterklärung für das Seiende zu suchen, welche die in der Erfahrung gegebenen Phänomene nicht aufhob, sondern vielmehr begreiflich machte. Auf einen solchen Ausweg musste schon der richtige geistige Instinct hinweisen, welcher da nicht zu fehlen pflegt, wo die geschichtliche Entwickelung auf die Lösung einer bestimmten Aufgabe hindrängt. Dass aber wenigstens der eine oder andere jener Philosophen auch mit bewusster Einsicht in das zur Zeit Notwendige jenen Weg eingeschlagen, erscheint um so wahrscheinlicher, als schon Aristoteles dem Leucipp derartige Erwägungen zugeschrieben hat[3]).

Die Eleaten hatten in einer schwer zu widerlegenden Weise dargethan, dass weder neues Sein aus Nichts entstehen, noch bestehendes Sein in Nichts vergehen könne. Indem nun die jüngern Naturphilosophen an diesem eleatischen Satze festhalten, suchen sie ihm doch eine solche Wendung zu geben, dass zugleich die in der Erfahrung vorliegenden Erscheinungen des Entstehens, sich Veränderns und Vergehens dabei bestehen bleiben können[4]). So verschieden ihre Lösungsversuche auch im einzel-

---

[1]) Emped. v. 50—53 Karsten 20—30 Stein.

[2]) v. 113 K. 86 St.: *σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν.*

[3]) Arist. de gen. et corr. I 8, 325 a 23—25: *Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους οἵ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων.*

[4]) Es ist mir wenig wahrscheinlich, dass die jüngere Naturphilosophie aus dem Bestreben hervorgegangen sei, den Gegensatz zwischen Heraclit und Parmenides zu überwinden. Den Begriff des Werdens brauchte dieselbe gewiss

nen ausgefallen sind, so weisen sie doch gemeinsame Grundelemente auf. Da von der streng festgehaltenen Einheit des Seienden seine Unveränderlichkeit unabtrennbar war, so wird an ihre Stelle eine ursprüngliche Mehrheit verschieden gearteter *ὄντα* — Elemente, Homoeomerien, Atome — gesetzt, denen gegenüber der Begriff des *ὄν* thatsächlich nur noch die Bedeutung eines Gattungsbegriffes hat. Jedes dieser *ὄντα* hat für sich die Eigenschaften des eleatischen Seienden, ist unentstanden, unveränderlich, unvergänglich; aber indem diese in sich unveränderlichen *ὄντα* sich in der mannigfaltigsten Weise mischen und entmischen, entsteht der Schein, den die gemeine Vorstellung als Werden und Vergehen eines Seienden deutet[1]). Den Grund dieser Mischung und Entmischung sucht man nicht mehr mit dem ionischen Hylozoismus im Stoffe selbst; denn dieser wird mit den Eleaten als unveränderlich gedacht und kann daher auch nicht die Veränderungen aus sich hervorbringen. Man schreitet vielmehr fort zu der Unterscheidung zwischen dem ungeordneten Stoffe und zwischen den bewegenden Kräften, welche jenen ordnen. Nur die Atomiker bleiben mit ihrer Annahme einer dem Stoffe von Ewigkeit eigentümlichen Bewegung dem alten Standpuncte näher.

Das Problem der Materie ist hier um einen guten Schritt seiner Lösung näher gebracht. Ausser in der Unterscheidung von Stoff und von bewegender Kraft, liegt der Gewinn vor allem in der

---

nicht erst dem Heraclit zu entnehmen; vielmehr knüpfen sowohl Empedocles als Anaxagoras, wo sie denselben bekämpfen resp. in ihrem Sinne umdeuten, ausdrücklich an die gewöhnliche Ausdrucksweise der Menschen, an die gemeinen Vorstellungen der Hellenen an; vgl. Emped. v. 80 K. 39 St.: *φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.* Anaxagoras fr. 17 Schorn: *τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες* (vgl. auch Zeller I^5, 875, 2). Von der eigentümlichen Auffassung, welche der Begriff des Werdens bei Heraclit über die gewöhnliche Vorstellung hinausgehend erfährt, findet sich weder in dem, was sie als richtig annehmen, noch in dem, was sie bekämpfen, die geringste Spur. Auch Aristoteles an der S. 64 Anm. 3 citierten Stelle über den Ursprung der atomistischen Lehre redet nicht davon. Die Aufgabe einer Synthese zwischen Parmenides und Heraclit hat vielmehr erst Plato, dessen Entwickelungsgang durch beide beeinflusst war, ergriffen.

[1]) Vgl. Euripides fr. 836 Nauck:

θνῄσκει δ' οὐδὲν τῶν γιγνομένων,
διακρινόμενον δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο (*ἄλλῳ* Bernays, *ἄλλον* Diels)
μορφὴν ἑτέραν ἀπέδειξεν.

Einsicht, dass in allen Veränderungen der Körperwelt die Summe der Materie dieselbe bleibt. In dieser Erkenntnis von der Unvergänglichkeit der Materie, welche ihrer Substanz nach durch keinerlei Naturvorgänge erzeugt oder zerstört werden kann, liegt bereits der Satz eingeschlossen, welchen die Neuzeit als das Gesetz von der Erhaltung der Materie dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft zur Seite zu stellen pflegt. Freilich lehrten schon die Eleaten Beharrlichkeit des Seienden. Aber erst die jüngeren Naturphilosophen, welche die Veränderungen der Phänomene nicht, wie die Eleaten, als blossen Sinnestrug bezeichneten, sondern für dieselben im Wechsel der Verbindungen materieller Teilchen eine objective Begründung suchten, haben die Erhaltung der Materie in den Gegensatz zu jenem Wechsel ihrer Verbindungen gebracht. Natürlich ist es noch ein weiter Weg von dieser alten, aus allgemein begrifflichen, apriorischen Erwägungen geschöpften Überzeugung bis zu dem modernen Satze, der sich erst als reife Frucht einer unablässigen Befragung der Natur durch das physikalische und chemische Experiment und einer stetig voranschreitenden denkenden Bearbeitung der Resultate des letzteren ergeben konnte. Aber sind auch die Motive, auf welche antike und moderne Anschauung sich stützen, höchst verschiedener Natur, so bleibt es doch eine bemerkenswerte Thatsache, dass uns fast beim Beginn der philosophischen Naturforschung eine Vorstellung begegnet, welche mit den heutzutage geltenden Ansichten wenigstens in ihrer Thesis identisch ist.

Auch im einzelnen haben die Systeme jener Denker zu einer Theorie der Materie nicht unwichtige Bausteine geliefert. Empedocles beherrscht durch seine Lehre von den vier Elementen die Physik des Altertums und des Mittelalters, wohingegen Leucipp und Democrit mit ihrer Atomenlehre im Groben die Anschauungen der Neuzeit anticipieren. Anaxagoras hat durch seine folgenreiche Unterscheidung zwischen den körperlichen Stoffen und dem weltordnenden Nus den Dualismus zwischen Materie und Geist eingeführt, den die spätere Philosophie nur innerhalb der verhältnismässig seltneren Systeme einseitig materialistischen oder einseitig spiritualistischen Characters vorübergehend wiederum mit der rein monistischen Auffassung des Seienden vertauscht hat. Es möge darum gestattet sein, diejenigen eigentümlichen Momente in den Systemen dieser Männer herauszuheben, welche das uns beschäftigende

Problem berühren, um so die Stellung des einzelnen zu jener Frage genauer zu bestimmen.

a. Empedocles.

Die eigentümliche Fassung, welche der Begriff von der sinnfälligen Welt und dem ihr zugrunde liegenden Sein bei Empedocles erfährt, begreift sich am besten durch seine Stellung zu Parmenides. Von diesem nehmen seine abstract ontologischen Ideen ihren Ausgang, freilich so, dass sie den parmenideischen Standpunct wesentlich umbilden. Ebenso zeigen auch seine concret physikalischen Vorstellungen eine weitgehende Anlehnung an den Vorgänger; in dem Zuwachs aber, den sie erfahren, tritt jene Veränderung des ontologischen Standpunctes, dem Parmenides gegenüber, anschaulich zutage.

Schon oben wurde hervorgehoben, wie die parmenideische Vorstellung von der Unmöglichkeit eines Werdens und Vergehens des Seienden bei den jüngeren Naturphilosophen durchaus festgehalten wird. So kann auch nach Empedocles zu dem seienden All weder etwas hinzukommen, noch von ihm weggenommen werden, und zwar aus eben den schon von Parmenides entwickelten, auch von Empedocles kurz angedeuteten Gründen [1]).

Dieses All nun stellte sich Parmenides als eine wohlgerundete, überall gleichartige und überall im Gleichgewichte befindliche Kugel vor [2]). Auch Empedocles sieht in einem solchen Sein den vollkommenen Zustand der Dinge; derselbe ist ihm aber nur zeitweilig verwirklicht, dann nämlich, wenn alle Elemente im Sphairos von der Liebe in Eintracht und Ruhe geeint sind, der Hass dagegen aus der Welt verbannt ist. [3])

---

[1]) v. 77 K. 36 St.: *ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων*
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή . . . .
v. 81 K. 48 St.: *ἔκ τε γὰρ οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι,*
καί τ' ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον·
αἰεὶ γὰρ περιέσται ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.
v. 120 K 92 St.: *τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε καὶ πόθεν ἐλθόν;*
πῇ δὲ καὶ ἐξαπολοίατ', ἐπεὶ τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον;
zum Text von v. 81—82 K. 48—49 St. vgl. Diels im Hermes XV (1880) S. 161 f.

[2]) S. S. 56.

[3]) v. 59—60 K. 137—138 St.: *οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται*
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέϊ γαίων.
Ob der bei Karsten als v. 61 aus Stobaeus, ecl. I, p. 354 angeführte Vers *ἀλλ*

Nach dem ganzen Character der Lehre des Empedocles unterliegt es keinem Zweifel, dass eine Negation des Körperlichen ihm selbst in Bezug auf den Sphairos fremd ist. Wie das Eine des Parmenides, so ist auch sein Sphairos körperlicher Natur. Neuplatonische Unkritik hat natürlich auch bei ihm die eigene Unterscheidung der intelligibelen und der sinnfälligen Welt wiederfinden wollen, indem sie den von der Liebe beherrschten Sphairos mit der ersteren, den durch den Hass zur Vielheit entfalteten Kosmos mit der letzteren identificiert. So Syrian [1]), Proclus [2]), Simplicius [3]), Asclepius [4]), Philoponus [5]) u. a. Einer Widerlegung bedürfen solche gewaltsame Umdeutungen kaum.

Auch darin stimmt Empedocles mit Parmenides überein, dass er das All continuierlich vom Stoffe erfüllt denkt. Ein Leeres wird von ihm gleichwie von den Eleaten verworfen. Zugleich hat der Begriff des Leeren, welchen Parmenides zwar der Sache nach kennt, aber nur durch Umschreibungen andeutet, bei Empedocles seinen zutreffenden sprachlichen Ausdruck erhalten [6]).

ὅγε πάντοθεν ἶσος (ἐών) καὶ πάμπαν ἀπείρων, welcher bei diesem Sammler ohne Angabe eines Autornamens dem zweiten der eben citierten Verse voraufgeht, wirklich dem Empedocles angehört, wie Karsten (Empedocles, p. 185) und Diels (Doxogr. p. 313 b adnot.) anerkennen, Brandis (Comment. Eleat. p. 132) in Abrede stellt, lässt sich nicht ausmachen. Dem Parmenides, wie Brandis will, kann er jedenfalls nicht angehören, da der Schluss des Verses mit Parm. v. 108 K. 112 St.: *εἰ γὰρ πάντοθεν ἶσον ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει* in offenbarem Widerspruch steht und die von C. Wachsmuth zu Stob. l. c. vorgeschlagene Änderung *ἶσος ὅμως δ' οὐ πάμπαν* doch wohl zu gewaltthätig ist. Freilich ist ebensowenig abzusehen, wie Empedocles den Sphairos zugleich als kugelförmig (*κυκλοτερής*) und als unbegrenzt (*ἀπείρων*) soll vorgestellt haben.

[1]) Syrian. in Arist. metaph. III, p. 843 a 4 ff. Usener; p. 859 b 14 ff.; 860 a 17; XIV. p. 938 a 21 ff.

[2]) Proclus in Tim. p. 160 D; in prior. Alcib. col. 414, 16 f. Cous.²; in Parmen. col. 723, 22 ff.

[3]) Simplic. in phys. I, p. 31, 18 ff.; VIII, fol. 258ʳ unten, f. 273ʳ oben; vgl. 257ᵛ unten; in Arist. de caelo I, p. 64 a 38—b 9 Karsten; p. 132 b 4—8; p. 139 b 16—18.

[4]) Asclep. bei Brandis, Schol. in Arist. 629 a 23 ff.

[5]) Philopon. in Arist. phys. quat. *a* fol. 5ᵛ; quat. *e* fol. 1ᵛ; quat. *f* fol. 6ᵛ; in Arist. de gen. et corr. fol. 5ʳ.

[6]) v. 63 K. 91 St.: *οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν*. Es ist nicht ganz klar, ob das *πᾶν* in diesem isoliert überlieferten Verse den Sphairos oder die jetzt existierende Welt bedeuten soll Bei der ersteren Annahme

Auf der anderen Seite musste der Versuch, auch für den Schein des Werdens der körperlichen Dinge eine Erklärung zu bieten, in den Ansichten über die Constitution des Stoffes mannigfache Abweichungen von Parmenides mit sich bringen. So gelangte Empedocles zu der Scheidung der Materie in vier qualitativ bestimmte Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde, die in sich unveränderlich sind, aber durch den Wechsel ihrer Verbindungen den Schein des Werdens hervorrufen [1]). Es ist eine ziemlich müssige Frage, woher derselbe die vier Elemente entnommen habe. Spielte doch jeder der von ihm aufgeführten Grundstoffe in den vorangehenden Systemen schon eine Rolle [2]), so dass er selbst das Zerstreute nur zu sammeln brauchte. Zudem bieten sich, sobald man einmal zu classificieren anfängt, die Unterschiede des Festen, Flüssigen, Luftartigen und Feurigen so von selbst, dass man nicht absieht, welche anderen Elemente von seinem Standpuncte aus er denn eigentlich hätte aufstellen können [3]).

In der Annahme, dass der Grundstoffe mehrere seien, und dass jeder dieser Grundstoffe in sich unveränderlich sei, folgen dem Empedocles auch die andern jüngeren Naturphilosophen. Plato und Aristoteles dagegen, welche im übrigen seine Elemen-

---

würde Empedocles auch hier die Bestimmungen, welche Parmenides von dem kugelförmigen Seienden giebt, zunächst auf seinen Sphairos übertragen haben, ohne dass man indes daraus folgern dürfte, in der Welt der Vielheit habe er die Existenz des leeren Raumes zugelassen. Letzteres ist entschieden ausgeschlossen durch Arist. de caelo IV 2, 309 a 19–21, Theophrast. de sensu §. 13 (Diels, Doxogr. p. 503, 10), welche den Empedocles überhaupt jedes Leere verwerfen lassen.

[1]) Die Stellen bei Zeller I⁴, 686, 1. Zu den Versen 124 ff. K. 96 ff. St. vgl. Diels, Sitzungsberichte d. Berl. Ak. d. Wiss. 1884 S. 366. Der Name „Element" (στοιχεῖον) scheint erst durch Plato eingeführt zu sein; vgl. Eudemus bei Simpl. phys. I, p. 7, 13. Diog. Laert. III 24.

[2]) Die Erde bei Xenophanes; s. S. 49 Anm. 5.

[3]) Dieselben Elemente bei den Indern, freilich mit Hinzufügung des Äthers (âkâça) als fünften Elements, der bei den Griechen zumeist mit der Luft in eins gesetzt wird (Nachweisungen z. B. bei Alfr. Weber, Indische Stud. II. 66. L. v. Schroeder, Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884. S. 62 ff. Ein Beispiel aus volkstümlicher Jaina-Litteratur bei Alfr Weber, Über das Uttamacaritrakathânakam, Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1884 S. 293 f.). Doch zeigt Deussen, Das System des Vedânta, Leipzig 1883, S. 249, dass der âkâça nicht so sehr den Äther bezeichne, als den körperlich aufgefassten, alldurchdringenden, allgegenwärtigen Raum, und keineswegs mit den übrigen Elementen auf einer Stufe stehe.

tenlehre annehmen, behaupten ein Übergehen des einen Elementes in das andere und zerstören dadurch im Grunde den Begriff des Elementes wieder. Für Empedocles ist, wie für Anaxagoras und Democrit, der Unterschied seiner Grundprincipien ein ursprünglicher und unaufhebbarer. Brandis[1]), Ritter[2]), — in etwa auch Karsten[3]) — wollen zwar in gewissen Ausführungen des Aristoteles den Sinn finden, dass Empedocles eigentlich allen vier Elementen eine gemeinschaftliche Materie zugrunde lege, als welche er die *φιλία* betrachte. Doch zeigt Zeller[4]) überzeugend, dass an allen diesen Stellen Aristoteles nicht über den historischen Sinn der Lehre des Empedocles berichtet, sondern Consequenzen hinstellt, zu welchen ein folgerichtiges Ausdenken derselben hinführen müsse. Stehen also in diesem Betracht die empedocleischen Elemente als letzte Urbestandteile den Homoeomerien des Anaxagoras und den Atomen Democrit's näher, so unterscheiden sie sich von den letzteren durch ihren erkenntnistheoretischen Wert. Denn während sowohl die Theorie der Homoeomerien, wie die Atomenlehre zur Erklärung der Erscheinungen nicht wahrnehmbare Urgründe der Dinge hypothetisch aufstellen, bieten die Elemente des Empedocles nur eine oberflächliche Classification der in der Erfahrung gegebenen Stoffe nach ihren allgemeinsten, in der Erfahrung vorliegenden Qualitäten des Festen, Flüssigen u. s. w.

Den Grund für die Verbindung und Trennung der an sich ruhenden Stoffe sieht Empedocles in den bewegenden Kräften[5]) der Liebe und des Hasses, von denen erstere die Vielheit der Einheit des Sphairos entgegenführt, letzterer die Einheit zur Vielheit auseinanderreisst[6]). Es ist diese seine Anschauung zwar noch eine durchaus mythische. Getreu der Vermenschlichung der Natur, welche die ganze griechische Naturphilosophie beherrscht, erweitert er, unter scharfem Tadel derer, welche nicht über das Menschengeschick hinausblicken[7]), die Vorstellung von der die mensch-

[1]) Gesch. d. griech. röm. Phil. I, S. 200 f.

[2]) Gesch. d. Phil. I², S. 533 f. Anm.

[3]) Empedocl. carm. rel. S. 319 ff.

[4]) Phil. d. Gr. I⁴, 691, 1.

[5]) Arist. de gen et corr. I 1, 314 a 17.

[6]) Emped. v. 88—100 K. 61—73 St.

[7]) Emp. v. 109 K. 82 St. bei Simplic. in phys. p. 158, 21 (von der *φιλότης*
ἥτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις
τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθμια ἔργα τελοῦσι,

lichen Herzen bewegenden Aphrodite zur Vorstellung einer das All durchwaltenden Liebeskraft. Damit aber macht er, über Parmenides hinausgehend, bereits den Anfang zu einer Unterscheidung zwischen den an sich unbewegten Stoffen und der geistigen Kraft, welche jenem den ersten Anstoss zur geordneten Bewegung giebt. So hat er den durch Anaxagoras zuerst mit einiger Bestimmtheit vorgetragenen Gegensatz zwischen Geist und Materie vorbereitet.

In einer anderen Beziehung dagegen steht Empedocles den Atomikern näher. Zwar dass er bereits ausdrücklich die Masse eines jeden Elementes in kleinste Bruchstücke (*θραύσματα*), kleinste Massenteilchen (*μικρότεροι ὄγκοι*) habe zerfallen lassen, entsprechend den Atomen des Leucipp und Democrit, wird erst von verhältnismässig späten Zeugen berichtet[1]) und findet keine directe Bestätigung in den empedocleischen Fragmenten. Aber schon Aristoteles[2]) hebt hervor, dass die Lehre des Empedocles in der That auf eine solche Lösung hindränge. Wenn in allem Wechsel der Dinge die Elemente selbst doch stets unverändert bleiben, wenn alle Verschiedenheit der Dinge nur durch die verschiedenen Mischungsverhältnisse der Grundstoffe bedingt wird[3]), so dass sich z. B. Fleisch, Sehnen, Nägel, Knochen nur durch die verschiedene Anzahl der Teile unterscheiden, welche sie von jedem Elemente einschliessen[4]), so wird in der

---

> *γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην·*
> *τὴν οὔτις μεθ' ὅλοισιν* (so richtig Panzerbieter) *ἑλισσομένην δεδάηκε*
> *θνητὸς ἀνήρ.*

Vgl. auch v. 35–37 K. 5–7 St.

[1]) Ersteres Plut. plac. I 13. Stob. ecl. I, p. 348 (Diels, Doxogr. p. 312); letzteres Plut. plac. I 17. Stob. ecl. I, p. 368 (Diels, Dox. p. 315). Solche *θραύσματα* werden Stob. ecl. I, p. 350 auch dem Pontiker Heraclides, *θραυστὰ στοιχεῖα* Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 33 dem Arzt Asclepiades aus Bithynien beigelegt.

[2]) de gen. et corr. I 8, 325 b 5—10; vgl. de caelo III 6, 305 a 1—4.

[3]) Emped. v. 136 f. K. 108 f. St.:

> *αὐτὰ* (die Elemente) *γάρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα*
> *γίγνεται ἀλλοιωπά· τόσον διὰ κρᾶσις ἀμείβει.*

Zum letzten Verse vgl. Diels, Hermes XV (1880) S. 163 f.

[4]) Plut. plac. V 22 (Diels, Doxogr. p. 434), dessen Ausführungen wenigstens hinsichtlich der Zusammensetzung der Knochen durch Emped. v. 211—214 K. 198—202 St. (zum Text vgl. Diels, a. a. O. S. 166) ihre volle Bestätigung finden.

That der Versuch, die Möglichkeit einer solchen Mischung sich klar zu machen, zu der Vorstellung führen, dass die Masse jedes Elementes sich aus kleinen Teilchen zusammensetze, welche bei der gegenseitigen Mischung der Elemente neben einander treten. Darin ist freilich die wesentliche Eigenschaft, welche die Atomenlehre ihren Urbestandteilchen beilegt, nämlich die Unteilbarkeit, noch nicht ausdrücklich gefordert. Aber auch diese ergiebt sich aus einer anderen physikalischen Vorstellung des Empedocles als naheliegende Folgerung. Von jedem Körper nämlich, lehrt dieser — und Leucipp ist ihm darin gefolgt — lösen sich Ausflüsse (ἀπορροαί) ab [1]) welche von ihm aus sich fortbewegen und in die Poren (πόροι) anderer Körper eindringen. Hierauf beruht, wie überhaupt alle gegenseitige Einwirkung der Körper auf einander, so auch die Möglichkeit einer Mischung derselben [2]). Obwohl nun Empedocles, wie es scheint, sich nicht weiter gefragt hat, ob jene Poren als leer oder als mit Luft gefüllt vorzustellen seien [3]), so musste ein consequentes Ausdenken seiner Lehre doch zu der ersteren Annahme führen. Denn nur für die gedankenlose sinnliche Auffassung [4]) konnte die Luft als ein Leeres, nicht eigentlich Seiendes erscheinen, welches dem Eindringen der Ausflüsse keinen Widerstand entgegensetzte. Aber schon des Empedocles Zeitgenosse Anaxagoras bewies durch physikalische Versuche, dass eingeschlossene Luft sich nicht völlig zusammendrücken lasse [5]). So war denn das von Empedocles im Anschluss an die parmenideische Begriffsdialectik principiell ausgeschlossene [6]) Leere gewissermassen durch die Hinterthür der physikalischen Vorstellung wieder hereingebracht. Der überall von Poren durchzogene Stoff löste sich auf in ein discontinuierliches, durch leere Zwischenräume getrenntes Aggregat in sich nicht mehr geschiedener Teile. Damit aber war die Grundlage der Atomistik gewonnen. Auch für diese bildet den Ausgangspunct die parmenideische Metaphysik; aber Empedocles mit seiner Physik schlägt die Brücke zu ihr.

---

1) Emped. v. 267 K. 281 St.

2) Arist. de gen. et corr. I 8, 324 b 25—35; 325 b 1—2. Vgl. Plat. Meno 76 C und dazu Diels, Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1884. S. 343—368.

3) Vgl. Zeller I [4] 694. 2. — 4) Arist. de gen. et corr. I 3 318 b 29.

5) S. S. 39. 6) S. S. 68.

b. Anaxagoras.

Mit Empedocles leugnet auch Anaxagoras [1]), dass ein Werden oder Vergehen möglich sei. Es ist alles. Weil es nun nicht denkbar ist, dass es mehr geben sollte als alles, so kann zu dem All nichts hinzutreten, ebensowenig als dasselbe vermindert werden kann (Fr. 14) [2]). Kein Ding entsteht oder vergeht, nur Mischung aus den bestehenden Dingen und Entmischung aus denselben giebt es. Was die Menschen Entstehen und Vergehen nennen, ist in Wahrheit Mischung und Entmischung (Fr. 17). Die in diesen Bestimmungen hervortretende Übereinstimmung mit Empedocles, welche sich sogar bis auf das Einzelne des Ausdrucks erstreckt [3]), beweist, dass Anaxagoras das Lehrgedicht des Empedocles vor sich hatte und wenigstens in teilweiser Anlehnung an dasselbe seine Gedanken entwickelte [4]).

Während aber Empedocles die einzelnen qualitativ verschiedenen Dinge dadurch sich bilden lässt, dass die Elemente des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde in verschiedenen Mischungsverhältnissen zusammentreten [5]), betrachtet Anaxagoras die qualitativ verschiedenen Dinge (*χρήματα*) selbst als ursprünglich [6]).

Wie aber kann, wenn alle Dinge gleich ursprünglich sind, der Schein entstehen, als werde das eine aus dem andern? Anaxagoras löste das Problem [7]), indem er annahm, dass das schein-

---

[1]) Ich citiere die Fragmente nach Guil. Schorn, Anaxagorae Clazomenii et Diogenis Apolloniatae fragmenta. Bonnae 1829 (mit dem die Zahlen bei Mullach übereinstimmen), unter stillschweigender Einführung der durch Diels' Simplicius-Ausgabe gebotenen Veränderungen.

[2]) Bei Simplic. phys. I, p. 156, 10—12: *τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶ οὐδὲ πλείω. οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, ἀλλὰ πάντα ἴσα αἰεί.*

[3]) Vgl. Anaxagor. Fr. 14 (citiert Anm. 2) und Empedocles v. 118—121 K. 90—93 St. (citiert S. 67 Anm. 1); Anaxagor. Fr. 17 (citiert S. 64 Anm. 4) und Empedocl. v. 36—39 St. 77—80 K. (citiert S. 67 Anm. 1 u. 64 Anm. 4).

[4]) Dass nicht etwa umgekehrt Empedocles von Anaxagoras abhängig ist, zeigt Zeller I⁴, 919.

[5]) S. S. 71 f.

[6]) Belege bei Zeller I⁴, 876, 1.

[7]) Zum Folgenden vgl. Arist. phys. I 4, 187 a 25—b 7. Simplic. phys. I, p. 162, 26—163, 8

bar entstehende Neue in dem Alten bereits vorhanden war[1]), jetzt dagegen erst für sich hervortrete. Wenn bei dem Schmelzen des weissen Schnees dunkles Wasser sich bildet, so mussten schon vorher dunkle Teilchen vorhanden sein, nur bis dahin unsichtbar wegen des Vorwaltens des Weissen[2]). Allem sind Teile von allem beigemischt (Fr. 5. 6. 16); in allem finden sich Samen aller Dinge (σπέρματα πάντων χρημάτων), verschieden an Aussehen, Farbe und Geschmack (Fr. 3). Wovon am meisten Teilchen sich in einem Dinge befinden, das scheint es zu sein (Fr. 6 Schluss). Aber wenn auch der eine Gegenstand mehr von dieser, der andere mehr von jener Art enthält, so bleibt doch stets alles in allem; im Kleinen sind so vielerlei Teile enthalten als im Grossen (Fr. 6). Natürlich sind diese Teilchen — Homoeomerien nannte sie die spätere Zeit mit einem aus der aristotelischen Terminologie entwickelten Ausdruck[3]) —, welche nur dann sichtbar werden, wenn sie in compacten Massen auftreten, jedes für sich unsichtbar. Sie bilden also keinen Gegenstand der Erfahrung, sondern der Vernunfterkenntnis.

Nun entsteht aber nicht nur das eine Ding — scheinbar natürlich — aus dem andern; sie alle zusammen müssen, vom Standpuncte der Anschauung aus, einmal einen Anfang genommen haben. Der ursprüngliche Zustand konnte daher nur der einer völligen Mischung aller Dinge sein, in dem noch gar nichts Besonderes und Bestimmtes hervortrat, weil noch alle Dinge, in unendlich kleine Teilchen aufgelöst, aufs innigste mit einander verbunden waren (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν Fr. 1). — So unglaublich es ist, so hat doch ein Neuplatoniker es fertig gebracht, aus dieser anfänglichen Einheit der Stoffe bei Anaxagoras die intelligibele Welt seines eigenen Systems herauszulesen. Simplicius schreibt an mehreren Stellen dem Anaxagoras die Unterscheidung einer

---

[1]) Arist. phys. I 4, 187 a 31—32. Simplic. phys. III, p. 460, 12 ff.

[2]) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 33. Die Deutung, welche der „schwarze Schnee" des Anaxagoras kürzlich bei Herm. Kothe, N. Jahrb. f. Phil. Bd. 133 (1886) S. 768 f. gefunden hat, dürfte schwerlich haltbar sein, da der Schnee im Dunkel höchstens grau, aber niemals schwarz erscheint.

[3]) Über den Namen ὁμοιομέρειαι vgl. Schleiermacher (Über Diogenes von Apollonia, Werke, Abt. III, Bd. 2. S. 167), Ritter (Geschichte der Ionischen Philosophie. Berlin 1821. S. 211. 269), Breier (Die Philosophie des Anaxagoras von Clazomenä nach Aristoteles. Berlin 1840. S. 1—54), Zeller I[4], 877 ff..

doppelten Welt, einer intelligibelen und einer sinnfälligen zu[1]), ja, er legt[2]) ihm hinsichtlich der ersteren sogar die Unterscheidung eines doppelten Zustandes bei, des Zustandes der intelligibelen Einheit aller Ideen[3]) und des Zustandes der intelligibelen Besonderung derselben[4]). Weiter darauf einzugehen, ist überflüssig.

Jene ursprünglichen Teilchen der verschiedenen Stoffe sind wegen ihrer unbegrenzten Kleinheit unendlich an Zahl[5]). Aus demselben Grunde entzieht sich das einzelne Teilchen der Wahrnehmung (Fr. 3). Gerade hierin liegt die Möglichkeit jener Bestimmungslosigkeit des anfänglichen Gemisches. Weil sich in dieser ursprünglichen Einheit aller Stoffe noch nirgendwo Teilchen derselben Art in überwiegender Anzahl zusammengefunden hatten, vielmehr alles, von Luft[6]) und Äther durchwaltet, eine unterschiedslose Masse bildete, so konnte in dieser Mischung noch nichts Bestimmtes erkannt werden (Fr. 1). Die Qualitäten waren zwar vorhanden, aber sie traten für die Erkenntnis noch nicht zutage. Insofern kehrt auch in dieser ursprünglichen Einheit des Anaxagoras, welche ebenso wie der Sphairos des Empedocles die sinnliche Wahrnehmung ausschliesst, dasjenige Bild des Seienden wieder, welches die Eleaten entworfen hatten. Ein weiterer Schritt wäre es gewesen, auch das objective Vorhandensein bestimmter Qualitäten dem Einheitszustande des Stoffes abzusprechen. Es würde sich dann eine Vorstellung von der qualitätslosen Materie ergeben haben, ähnlich wie Plato und Aristoteles oder noch mehr, wie die Stoiker sie ausbildeten. Schon Aristoteles hebt hervor, dass die Lehre des Anaxagoras sich in jener Weise durchdenken lasse[7]). Für den Anaxagoras selbst war

---

[1]) Simplic. phys. p. 34, 18—35, 21; p. 157, 5—24; p. 461, 11—12; fol. 257v.

[2]) an der ersten der Anm. 1. citierten Stellen.

[3]) auf welche das ὁμοῦ πάντα (Fr. 1) gehen soll.

[4]) auf welche Fr. 3 und 10 bezogen werden.

[5]) Fr. 1. Vgl. Hippolyt. refut. I 8, 1, wo mit Diels, Dox. 561, 26 adn. crit., zu lesen ist: καὶ κατὰ τὴν σμικρότητα αὐτῶν ἄπειρα λέγει.

[6]) Hierbei scheint eine Anknüpfung an Anaximenes vorzuliegen, an den auch das ἄπειρον περιέχον (Fr. 2, bei Simpl. phys. 156, 1) oder πολὺ περιέχον Fr. 2, bei Simpl. phys. 155, 31. Fr. 12, bei Simpl. phys. 157, 8; vgl. Diels in der adn. crit. zu Simpl. phys. I, p. 157, 7) erinnert.

[7]) Arist. metaph. I 8, 989 a 30—b 21. Vergl. Breier, Anaxagoras, S. 87 f.

diese Auffassung unmöglich, weil ihm keine Quelle zugebote stand, aus der er jene Bestimmungen in eine an sich bestimmungslose Materie hätte einführen sollen.

Aus der lückenhaften Überlieferung erhellt nicht mehr genau, wie Anaxagoras den Fundamentalsatz seiner Körperlehre begründete, dass alles in allem sei — nicht nur im Zustande der ursprünglichen Einheit aller Stoffe, sondern auch, nachdem die Einzeldinge sich gebildet (Fr. 16). Indes scheint sich aus der Vergleichung von Fr. 15[1]) und Fr. 16[2]) der folgende Gedanke zu ergeben. Nur unter zwei Bedingungen würde das Kleinere eine geringere Anzahl verschiedenartiger Stoffe einschliessen, als das Grössere. Entweder müsste die Grössen verminderung zur Folge haben, dass der eine oder andere der in dem betreffenden Gegenstande enthaltenen Stoffe, nachdem er auf das kleinste denkbare Maass reduciert wäre, bei weiter fortgesetzter Abnahme völlig wegfiele, oder es müsste bei der Grössen vermehrung ein solcher Grad erreicht werden können, dass aller Stoff einer bestimmten Art von dem betreffenden Gegenstande absorbiert würde, so dass in anderen Gegenständen nichts von ihm mehr vorhanden wäre. Beides aber ist nicht der Fall; es giebt kein Kleinstes, hinter dem nicht ein noch Kleineres, kein Grösstes, über das hinaus nicht ein noch Grösseres möglich wäre. — Ihre Bestätigung findet diese Auslegung durch die Art und Weise, wie der Gedanke des Anaxagoras durch Aristoteles[3]) und Theophrast[4]) bekämpft wird.

---

[1]) Anaxag. bei Simpl. phys. I. p. 164, 17—20 und p. 166, 15—16: *οὔτε τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεί· τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ* (*τομῇ* Zeller I[4], 884, 3) *οὐκ εἶναι· ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεί ἐστι μεῖζον· καὶ ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ σμικρόν.*

[2]) Anaxag. bei Simpl. phys. I, p. 164, 26—165, 1: *καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραί εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρὶς ἔστι εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. ὅτε τοὐλάχιστον μὴ ἔστι εἶναι, οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι, οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅκωσπερ ἀρχὴν, εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ. ἐν πᾶσι δὲ πολλὰ ἔνεστι, καὶ τῶν ἀποκρινομένων ἴσα πλῆθος ἐν τοῖσι μείζοσί τε καὶ ἐλάσσοσι* (d. h., wie Zeller I[4], 882, 1 übersetzt: „und in allem, auch von den aus der ursprünglichen Mischung ausgeschiedenen, d. h. den Einzel-Dingen, sind verschiedenartige Stoffe, in den kleineren soviel wie in den grösseren.“ Vgl. den Anfang des Fragmentes.)

[3]) Arist. phys. I 4, 187 b 22—34.

[4]) Theophr. fr. 26 Usener (aus der Schrift *περὶ Ἀναξαγόρου*) bei Simpl. phys. I, p. 166, 18—20.

Anaxagoras nimmt also die Möglichkeit einer bis ins Unendliche fortgehenden Teilung des Stoffes an. Voraussetzung einer solchen unbegrenzten Teilbarkeit ist die schon von Parmenides und Empedocles gelehrte Continuität des Stoffes[1]). Durch beides unterscheidet er sich von der Atomistik. Ob dieser Unterschied indes aus einer Polemik gegen jene hervorgegangen ist, wie Zeller[2]) annimmt, erscheint zweifelhaft[3]).

Als treibende Kraft im Vorgang der Mischung und Entmischung hatte Empedocles, ausdrücklich an die Verhältnisse des Menschenlebens anknüpfend, die Liebe und den Hass bezeichnet[4]). Anaxagoras vertieft den Gedanken. Wie die wahre bewegende

---

[1]) Arist. phys. IV 6, 213 a 22—27.

[2]) A. a. O. I[4] 920.

[3]) Zeller fasst a. a. O. das Verhältnis des Anaxagoras zur Atomistik dahin zusammen, dass zwar Democrit in manchen seiner astronomischen Annahmen von Anaxagoras abhängig sei, dass dagegen umgekehrt dieser den Leucipp bereits voraussetze. Denn wenn Anaxagoras die Annahme des leeren Raumes ausführlich durch physikalische Versuche widerlege (Arist. phys. IV 6, 213 a 22—27; vgl. oben S. 39), wenn er die Einheit der Welt ausdrücklich hervorhebe und gegen eine Trennung der Urstoffe Einspruch thue, so könne er hierbei kaum andere Gegner im Auge haben, als die Atomistik.

Allein dass schon Parmenides und Empedocles das Leere bekämpfen, hebt Zeller S. 921 selbst hervor. Nun ist aber wirklich nicht abzusehen, weshalb nicht Anaxagoras ihren apriorischen Argumenten ein, wie er meinte, aus der Erfahrung entnommenes sollte hinzugefügt haben, auch ohne dass gerade das Auftreten eines neuen Gegners ihn zu dieser weiteren Beschäftigung mit der Sache veranlasste. Ein überzeugender Beweis für den Einfluss der Atomistik auf Anaxagoras wird sich daher auf diesen Umstand nicht stützen lassen. — In Fragm. 13 (11 Schaubach) aber: *οὐ κεχώρισται ἀλλήλων* (dieses Wort setzt Diels, Simpl. phys. 176, 29 nach den Handschriften hinzu) *τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ*, in welchen Zeller die anderen von ihm angegebenen Gegensätze zur Atomistik findet, sehe ich keine Polemik gegen die Vorstlelung, welche allein der Atomistik entsprechen würde, als seien die einzelnen Stoffteilchen durch ein Leeres räumlich abgegrenzt. Der Vergleich mit Fr. 16: *ὅτε δὲ τοὐλάχιστον ... ὁμοῦ* (citiert S. 76 Anm. 3) scheint vielmehr zu zeigen, dass darin nur die aus den Voraussetzungen des Systems naturgemäss sich ergebende Lehre ausgesprochen ist, nach der auch bei der Ausscheidung der einzelnen Dinge die Sonderung der Stoffe keine vollständige ist, sondern stets alles in allem bleibt. So hat auch Simplicius das Fragment gefasst, wenn er phys. I. p. 175, 14 seinen Sinn dahin erklärt: *οὐ γὰρ εἶναί τι εἰλικρινὲς καθ' αὑτό.*

[4]) S. S. 70—71.

und ordnende Kraft im Menschenleben nicht die mythische Aphrodite ist, sondern des Menschen eigener Sinn und Geist, so muss auch im All die Bewegung des Stoffes, die zur Ausscheidung der Einzeldinge und zur Entstehung des kunstvollen Baues der Welt führt, das Werk des Geistes und der Vernunft, des Nus sein[1]). Mit diesem Satze trat Anaxagoras nach dem oft angeführten Worte des Aristoteles[2]) wie ein Nüchterner unter Stammelnde. Der Gedanke war von höchster Bedeutung für die Psychologie, der er eigentlich ihren Gegenstand und ihr gesondertes Feld zuerst nachwies, wie für die Naturphilosophie, der er zuerst die bewegende Ursache aufzeigte, und in welche er die teleologische Betrachtung einführte[3]). Doch ist eine weitere Ausführung aller jener Beziehungen nicht dieses Ortes. Darin aber liegt der gewaltige Fortschritt, den Anaxagoras auch für unsere Frage herbeiführt, dass er zuerst den Gegensatz von Stoff und Geist ausspricht. Der Geist, die weltbildende Vernunft ist allein für sich (*μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ*, Fr. 6); denn wäre er auch nur irgend einem Stoffe beigemischt, so würde er zugleich an allen Stoffen teilhaben, da ja in jedem Stoffe Teile von allen andern Stoffen enthalten sind; dadurch aber wäre er in seiner Herrschaft über die Stoffe behindert (Fr. 6). Schärfer kann man den Unterschied zwischen dem Geiste und den Stoffen nicht betonen. Natürlich stehen dem Anaxagoras noch nicht gleich die passenden Ausdrücke zugebote, welche die spätere Zeit zur Bezeichnung der immateriellen Natur des Geistes gebildet hat. Er bezeichnet ihn als das Feinste und Reinste (*λεπτότατόν τε καὶ καθαρώτατον*) unter allen Dingen, weil er nichts Vorzüglicheres kennt als diese Bestimmungen. Mögen jene Bezeichnungen auch ihren Ursprung aus der sinnlichen Anschauung nicht verleugnen: wer deshalb den Nus des Anaxagoras als einen Stoff glaubt deuten zu müssen, wie die übrigen auch, nur feiner als diese[4]), der verkennt die im Anfange des Fragmentes deutlich ausgesprochene Absicht

---

1) Arist. metaph. I 3, 984 b 15—19.

2) A. a. O.

3) Arist. metaph. I 3, 984 b 20—22.

4) Lewes, History of philosophy, 5th ed. London 1880 I, p. 80, und Grote daselbst. Fr. Kern, Über Xenophanes von Kolophon. Stettin 1874. S. 24. P. Natorp, Diogenes von Apollonia. Rh. Mus. XLI (1886) S. 361 Anm. 2. Natorp legt u. a. auch Gewicht darauf, dass der *νοῦς* Fr. 6 von Anaxagoras bezeichnet werde

des Philosophen, den Geist in Gegensatz zu stellen zu allen Stoffen [1]). Ebensowenig wird der Unterschied zwischen Geist und Materie bei Anaxagoras dadurch verwischt, dass derselbe (Fr. 5) den Nus manchen Dingen innewohnen lässt. Denn dass der Geist dabei mit der Materie sich wie ein Stoff vermische, sagt Anaxagoras nirgendwo; von einem „Orte“ der Seele aber spricht nach Freudenthal's [2]) richtiger Bemerkung selbst der Spiritualist Lotze.

c. Die Atomiker.

Liegt die Bedeutung des Anaxagoras für die Theorie der Materie mehr in der Unterscheidung des Stoffes vom Geiste, als in seiner ziemlich wertlosen Vorstellung von der letzten Constitution des Stofflichen selbst, so haben dagegen die Atomiker, welche jenen Unterschied übersahen, auf diesem Gebiete folgenreiche Anregung gegeben.

Es ist hier nicht der Ort, auf den vor einigen Jahren mit grosser Lebhaftigkeit geführten Streit über die Existenz des Philosophen Leucippus näher einzugehen [3]). Allerdings dürfte es schwer zu glauben sein, dass der gerade um die atomistische Lehre so interessierte Aristoteles diese einer erdichteten Persönlichkeit sollte zugeschrieben haben; aber für unsere specielle Untersuchung ist diese historische Frage gleichgiltig. Der ganze

---

als λεπτότατον πάντων χρημάτων; denn πάντα χρήματα hiessen sonst bei Anaxagoras die Stoffe. Allein zu Eingang des Fragments heisst es: νόος δὲ . . . μέμικται οὐδενὶ χρήματι. Danach kann das Wort χρῆμα an beiden Stellen nicht im selben Sinne genommen sein; der νοῦς wird vielmehr an der von Natorp angezogenen Stelle als das Feinste aller Dinge, nicht aller Stoffe, bezeichnet.

[1]) Vgl. Breier, Anaxagoras, S. 63; Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. Göttingen 1840. S. 61; Zeller I[4], 888, 6; Siebeck, Geschichte der Psychol. Ia, S. 75—80, und besonders Freudenthal, Theologie des Xenophanes, S. 46 Anm. 31.

[2]) A. a. O. S. 46 Anm. 31.

[3]) Rohde, Über Leucipp und Democrit, in: Verhandlungen der 34. Versamml. deutscher Philologen zu Trier 1879. S. 64—90. Dagegen, mit durchschlagenden Gründen, H. Diels, Über Leukipp und Demokrit, in: Verhandl. der 35. Vers. deutscher Philol. zu Stettin 1880. S. 96—109. Replik von Rohde: Nochmals Leukippos und Demokritos, Jahrb. f. Philol. u. Päd. Bd. 123 (1881) S. 741—748. Wiederum H. Diels: Leukippos und Diogenes von Apollonia, Rh. Mus. XLII (1887) S. 1 ff.

Unterschied läuft darauf hinaus, dass wir die Gründung der atomistischen Schule, wenn sie durch Leucippus geschehen, wohl an eine etwas frühere Epoche des Eleatismus anknüpfen müssten, als es möglich wäre, wenn erst Democrit der Urheber dieser Richtung sein sollte. Im letzteren Falle können wir ohne alles Bedenken bis auf Melissus herabgehen. Übrigens dürfte ein Einfluss des Melissus selbst auf Leucipp, der ja als Schüler Zenons bezeichnet[1]) und dadurch ziemlich tief hinabgerückt wird, nicht undenkbar sein, wenn auch selbstverständlich Leucipp zu Melissus nicht in einem eigentlichen Schülerverhältnis gestanden haben kann[2]), sondern sich dann gegen ihn als einen Mitforscher wenden würde.

Dass der Atomismus aus der eleatischen Lehre hervorgegangen, indem er eben die von diesem von vornherein zurückgewiesenen Annahmen als das den wirklichen Sachverhalt richtig Erklärende betrachtet, andere Grundanschauungen der Eleaten aber, mit den aus jener Verschiebung des Standpunctes sich ergebenden Modificationen, herübernimmt, hat schon Aristoteles erkannt[3]), mag er den Leucipp und den Democrit auch gelegentlich ohne weitere Angabe des Ursprungs ihrer Lehre zusammen mit Empedocles und Anaxagoras den Physikern beizählen[4]).

Bewegung und Vielheit, hatte Parmenides angedeutet und Melissus weiter ausgeführt, können deshalb vor der Vernunft nicht als wirklich bestehen, weil sie innerhalb und ausserhalb der Welt ein Leeres, das heisst ein Nichtseiendes voraussetzen, die Realität des Nichtseienden aber einen Denkwiderspruch ein-

---

[1]) Hippolyt. refut. I 12, 1; Diog. Laert. prooem. 15; IX 30; Galen. hist. phil. c. 2. p. 229 Kuehn (nach Theophrast; vgl. Diels, Doxogr. p. 142). Dass Leucipp bei Simplicius als persönlicher Schüler des Parmenides bezeichnet werde, wie mit anderen Zeller I^4, 760, 2. E. Rohde, Verh. d. 34. Philologenvers. S. 80 wollen, liegt in den Worten phys. p. 28, 5: *κοινωνήσας Παρμενίδῃ τῆς φιλοσοφίας οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδῃ καὶ Ξενοφάνει* (*καὶ Ζήνωνι* will Diels, Dox. p. 483, 11 adn. crit., hinzufügen) *περὶ τῶν ὄντων ὁδόν* noch nicht, da dieselben vielmehr ganz allgemein seine sachliche Stellung zur eleatischen Lehre bezeichnen.

[2]) Wie Tzetzes, Chil. II 980 angiebt, schwerlich auf Grund alter Überlieferung.

[3]) Arist. de gen. et corr. I 8, 325 a 2 — b 5.

[4]) Arist. phys. IV 6, 213 a 34 f.; respir. 4, 472 a 2; de gen. an. IV 3, 769 a 18, vgl. mit a 7; metaph. XIII 4, 1078 b 19.

schliesst. — Eben weil es in Wirklichkeit Bewegung und Vielheit giebt, erwidert Leucipp, ist das von den Eleaten als Seiendes Bezeichnete um nichts mehr als dasjenige, was sie ein Nichtseiendes nennen; das Seiende muss ein Nichtseiendes neben und in sich haben, d. h. das Volle vom Leeren in eine Vielheit von Teilen getrennt sein.

Das Seiende ist eines, d. h. ungeteilt, ein **ἓν ξυνεχές**, weil es innerhalb desselben kein Leeres giebt, hören wir von den Eleaten. — Jedes einzelne der **ὄντα**, folgern mit einer aus der Verschiebung des Seinsbegriffes naturgemäss sich ergebenden leichten Abänderung die Atomiker, ist etwas durch das Leere nicht weiter Getrenntes, ist daher ein Unteilbares, ein **ἄτομον**.

Der Sinnenschein trügt, betonen die Eleaten; nur der Vernunftschluss kann zur wahren Erkenntnis führen. — Allein die von der Vernunft zur Erklärung der Erscheinungen angenommenen Atome und das Leere sind in Wahrheit und in der Natur der Dinge, lehren Leucipp und Democrit; die Qualitäten dagegen sind nur Affectionen der Sinne, hervorgebracht durch die Einwirkung der verschiedengestalteten Atome auf unsere Organe [1]).

Das Seiende, hatten die Eleaten gesagt, ist unentstanden, unvergänglich, unveränderlich. — Ein absolutes Entstehen und Vergehen, geben die Atomiker zu, ist widersprechend; was uns als Werden und Vergehen neuer Substanzen erscheint, ist vielmehr neue Mischung oder Entmischung der in sich unveränderlichen Atome, die scheinbare Entstehung neuer Qualitäten nur eine Veränderung in den Lagenverhältnissen der Atome [2]).

Das Seiende, lehren Parmenides und Melissus, ist überall gleichartig, nicht hier anders als dort. — Die Atome, lehren Leucipp und Democrit, sind zwar an Grösse und Gestalt verschieden, qualitativ aber gleichartig, da alle Qualitäten eben nicht von Natur, sondern nur in unsern Sinnen sind.

---

[1]) Democrit bei Sext. Emp. adv. math. VII 135: *νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.* Arist. de gen. et corr. I 2, 316 a 1—2; Stob. ecl. I, p. 364. Plotin. enn. III 6, 12 p. 234, 9 Müller und besonders Theophrast de sensu 60 ff.

[2]) Arist. de gen. et corr. I 2, 315 b 6—9: *Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκιππος ποιήσαντες τὰ σχήματα* (die verschiedenen Gestalten der Atome), *τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν.*

Deshalb, bemerkt Parmenides [1]), ist eine Entstehung des Seienden unmöglich, weil keine zwingende Kraft vorhanden ist, welche einen Anfang des Seienden aus Nichtseiendem hätte herbeiführen können. — Dass die Bewegung, welche als Mischung und Entmischung den Schein des Werdens bewirkt, nicht durch irgend eine Ursache in einem gewissen Zeitpuncte zuerst hervorgerufen sei, räumen die Atomiker ein; aber anstatt die Bewegung deshalb zu leugnen, erklären sie dieselbe vielmehr mit den Ioniern für ewig und für ursprünglich mit den Atomen verbunden [2]).

So war trotz der Übernahme aller eleatischen Grundanschauungen der Eleatismus dennoch überwunden, die begriffliche Betrachtung der Welt in Einklang gebracht mit den Erscheinungen (den *φαινόμενα*) [3]).

Heben wir diejenigen Momente heraus, in denen der eigentümliche Standpunct, welchen Leucipp und Democrit dem Problem der Materie gegenüber einnehmen, sich ausspricht.

Im Mittelpunct ihres Systems steht die Lehre von der atomistischen Constitution des Stoffes. Derselhe bildet nicht eine continuierlich ausgedehnte Substanz, wie bei den Eleaten, sondern ist in eine unendliche Zahl discontinuierlicher Teilchen zerlegt, welche durch den leeren Raum von einander getrennt sind. Wie sehr Empedocles dieser Anschauung vorgearbeitet, wurde oben schon hervorgehoben [4]). In geringerem Maasse haben wohl auch die Einheiten der Pythagoreer und ihr Dualismus von Grenze und Unbegrenztem, welcher in mancher Hinsicht dem Gegensatz des Vollen und des Leeren entspricht, die Atome Leucipp's und Democrit's vorbereiten helfen. Auch auf die Homoeomerien des Anaxagoras ist vielleicht hinzuweisen [5]).

Die Wichtigkeit der atomistischen Doctrin wird bezeugt durch ihre Nachwirkungen. Dieselben gehen weiter, als es bei irgend einer andern Naturphilosophie des Altertums der Fall. Epicur nimmt die Lehre im Altertum wieder auf. Nachdem sie im Mit-

[1]) v. 64 K. 70 St.: . . . . *τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν*
ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν.

[2]) Arist. metaph. XII 6, 1071 b 31—33; Hippolyt. refut. I 13, 2 (Diels Dox. p. 565. 8); Simplic. phys. p. 28, 8 (die beiden letzteren nach Theophrast).

[3]) Vgl. Arist. de gen. et corr. I 8, 325 a 23—28.

[4]) S. S. 71 f.

[5]) Vgl. S. 77 Anm. 4.

telalter hinter den aristotelischen Dualismus von Materie und Form zurückgetreten, wird sie von Pierre Gassend in die neuere Philosophie eingeführt. Durch Dalton gestaltet sie sich, wenn auch auf andere Erwägungen als im Altertum gestützt, zu einer Hauptgrundlage der modernen Chemie. In gleicher Weise beherrscht sie die moderne Physik. Nicht phantasievoller Begriffsdichtung ist sie entsprungen, sondern dem ernsten Streben, die Dinge auf solche Elemente zurückzuführen, die einerseits den Anforderungen entsprechen, welche die Vernunft an das wirklich Seiende zu stellen hat, und andererseits einen ausreichenden Erklärungsgrund für alle Besonderheiten der Erscheinungen abgeben, welche aus ihnen abgeleitet werden sollen. Dass aber der Atomismus diesen Anforderungen, soweit bloss die Bedürfnisse der Naturwissenschaft in betracht kommen, in hervorragender Weise genügt, thut schon die unverwüstliche Lebenskraft dar, mit der er immer und immer wieder bei dem Versuche einer Naturerklärung sich aufdrängt. Er erweist sich dadurch als eine jener Hypothesen, auf welche die Vernunft, die stets nach einer einheitlichen Erklärung des in der Erfahrung Gegebenen trachtet, mit einer gewissen Notwendigkeit sich hingewiesen sieht. Namentlich da wird er sich dem Denken als naheliegende Vermutung darbieten, wo für die Verbindung der Stoffe eine Erklärung gesucht werden soll. Dieses war ebenso bei Leucipp und Democrit wie bei Dalton der Fall. Die Gesetzmässigkeit, welche er bei den Verbindungen der Elemente beobachtete, brachte Dalton zu seiner Theorie der Atome. Ebenso sahen sich Leucipp und Democrit, welche alles Werden und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurückführten, nunmehr vor die Hauptaufgabe gestellt, eine Erklärung für die Möglichkeit dieser Mischung und Entmischung zu geben. So war auch für sie das Problem der Mischung Grund zur Atomistik.

Nicht zu übersehen freilich sind die bedeutsamen Unterschiede zwischen dem philosophischen Atomismus des Altertums und dem naturwissenschaftlichen der Neuzeit. Glaubt jener in noch ungebrochenem Selbstvertrauen eine abschliessende Erklärung der letzten Gründe der Dinge geben zu können, welche mit voller Gewissheit in ihr wahres Sein einführt, so begnügt sich dieser mit der bescheidenern Rolle einer naturwissenschaftlichen

Hypothese, welche nur soweit eine Erklärung bieten will, als die Erscheinungen diese zunächst erfordern und zugleich an die Hand geben; die abschliessenden Fragen über das objective Correlat unserer Vorstellung von einer materiellen Substanz dagegen überlässt sie der Erkenntnistheorie zur weiteren Bearbeitung.

Diese Verschiedenheit des Characters beider Theorien erklärt sich durch die Verschiedenheit des Ursprungs. Der Atomismus Leucipp's, ein Kind der dogmatischen Metaphysik der eleatischen Schule, hat die Spuren dieser seiner Abstammung, obwohl er im Inhalt seiner Lehre von den Eleaten vielfach abweicht, doch nirgendwo verleugnet. Ausgang und Mittelpunct seines Forschens bildet, ganz wie bei den Eleaten, das Bemühen, vermittelst rein begrifflicher Erkenntnis die Natur des wahrhaft Seienden festzusetzen. Zwar fassen auch die alten Atomiker, abweichend von den Eleaten, zugleich die Erklärung der in der Erfahrung gebotenen Erscheinungen in's Auge; aber sie beschränken sich hierbei auf solche Thatsachen, die ohne weitere Forschung einem jeden Auge, das in die Natur blickt, zu Tage liegen, nämlich dass der Dinge mehrere sind und dass diese Dinge die Phänomene des Werdens und Vergehens sowie der quantitativen und qualitativen Veränderung aufweisen. Unendlich weiter ist der Kreis der Phänomene, für welche die moderne Physik und Chemie in der Theorie der Atome eine Erklärung suchen. Sie gehen aus von den Erscheinungen der Lichtbrechung und der Polarisation, die unter dem Gesichtspuncte der Undulationstheorie, von denen der Wärmefortpflanzung, die unter dem der mechanischen Wärmetheorie betrachtet werden, von den Erscheinungen der constanten Proportionen, der Allotropie, des Dimorphismus, der Rationalität der Krystallflächen u. s. w., also von Gesetzmässigkeiten, deren Erkenntnis erst der angestrengtesten Arbeit auf dem Gebiete der Naturphänomene verdankt wird[1]). Ob aber der Begriff des Atoms, zu dem sie durch solche Erwägungen geführt wird, wirklich ein in sich widerspruchsfreier, vor der Kritik der Vernunft standhaltender sei, oder ob die atomistische Vorstellung, wie einer der hervorragendsten Naturforscher un-

[1]) Fechner, Über die physikalische und philosophische Atomenlehre. 2. Aufl. Leipzig 1864.

serer Tage [1]), nicht freilich ohne von verschiedenen Seiten her Widerspruch zu finden, behauptet hat, wennschon für den Zweck unserer mathematisch-physikalischen Überlegungen höchst brauchbar, gleichwohl als Corpuscularphilosophie in unlösliche Widersprüche führe: diese Frage pflegt die moderne Naturwissenschaft als unfruchtbar bei Seite zu schieben. Ohne weiter auf die Entwickelung und Begründung sowie auf die verschiedenen Formen der modernen Atomistik einzugehen, was nicht dieses Ortes ist, können wir sonach den Unterschied der alten und der neuen Atomenlehre dahin zusammenfassen, dass die erstere sich giebt als metaphysische Theorie, die letztere dagegen als eine Hypothese, die nur für die nächsten Bedürfnisse der Physik und Chemie durchgeführt ist. Was die alte Atomistik voreilig schon zu besitzen glaubte, das schwebt der modernen Naturwissenschaft als fernes Ziel vor: ein Begriff von der Materie, welcher in einheitlicher Weise auf allen Gebieten der Naturforschung zugrunde gelegt werden kann und zugleich sich in Übereinstimmung befindet mit den Forderungen des philosophischen Denkens.

Das Denken, welches überall nach möglichster Einheit der Erklärung strebt, wird an das Atom, wenn es das letzte Element der Körperconstitution vorstellen soll, zwei Hauptforderungen zu stellen haben: Einfachheit und Gleichartigkeit [2]).

Wenn man die Forderung der Einfachheit anspannt, wird man zu punctuellen Atomen gelangen, wie solche, entsprechend den starren Puncten der Mechanik, in neuerer Zeit in verschiedenen Atomtheorien aufgestellt wurden; ob mit Recht, möge hier ununtersucht bleiben. Die alte Atomistik ist nicht so weit gegangen. Wenn sie den Atomen verschiedene Grösse und Gestalt zuschreibt, so liegt darin offenbar die auch durch Simplicius bestätigte [3]) Anschauung eingeschlossen, dass den einzelnen Atomen noch eine gewisse Ausdehnung zukomme, also, mathematisch betrachtet, auch Teile, nur dass letztere nicht mehr durch ein

---

[1]) E. Du Bois Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens. 6. Aufl. Leipzig 1884. S. 20.

[2]) Vgl. Wundt in seinem Aufsatz über die Theorie der Materie, Essays, Leipzig 1885. S. 59.

[3]) Simplic. phys. I, p. 82, 1 („unteilbar" kann etwas in mehrfachem Sinne heissen) . . . ἢ τῷ μόρια μὲν ἔχειν καὶ μέγεθος, ἀπαθὲς δὲ εἶναι διὰ στερρότητα καὶ ναστότητα, καθάπερ ἑκάστη τῶν Δημοκρίτου ἀτόμων. Ähnlich phys. III, p. 462

Leeres von einander getrennt sind und daher auch nicht von einander entfernt werden können.

Die zweite an das Atom zu stellende Anforderung bezog sich auf die Gleichartigkeit der letzten Körperelemente. Die moderne Chemie, welche es im ganzen verlernt hat, mit kühnen und blendenden aber oft irreführenden Ideen den Thatsachen voranzueilen, die es vielmehr vorzieht, nur solche Schritte zu machen, zu welchen sichere Data die Berechtigung an die Hand geben, hält vorläufig noch an der ursprünglichen qualitativen Verschiedenheit der Atome fest. Allerdings legen mancherlei Erscheinungen, wie die Periodicität der Atomgewichte, die Mehrheit der Spectrallinien für die einzelnen Elemente u. dgl., den Gedanken nahe, dass in den chemischen Atomen noch nicht die letzten Einheiten der Materie vorliegen, dass diese letzten Einheiten vielmehr absolut gleichartig zu denken seien und erst durch ihre räumliche Gruppierung und ihre Bewegungsformen die qualitativen Verschiedenheiten derjenigen Verbindungen begründen, die wir jetzt Elemente nennen. Derartiges wird jedoch nur als Vermutung gelegentlich ausgesprochen; Wert legt man nicht darauf, da noch alle Mittel der Verification fehlen.

Anders die antike Atomistik. Je enger noch der Kreis der vorliegenden Erfahrungen war, mit um so grösserer Entschiedenheit verfolgte sie die begriffliche Festsetzung. Einstimmig schreiben die alten Berichterstatter dem Leucipp und dem Democrit die Lehre zu, dass alle Atome homogen, von gleicher Qualität seien [1]) und sich nur durch ihre Gestalt, Ordnung und Lage [2]) sowie durch ihre Grösse [3]) von einander unterscheiden. Alle qualitativen Unterschiede werden auf räumliche Verhältnisse zurückgeführt.

5—9. Über Missverständnisse der fraglichen Lehre s. Zeller I[4], 778, 1; Diels, Doxogr. S. 219.

[1]) Arist. phys. I 2, 184 b 21; III 4, 203 a 34; de caelo I 7, 275 b 32. Simplic. phys. I, p. 44, 3; p. 166, 7; IV, p. 462, 14.

[2]) Arist. metaph. I 4, 985 b 13—22; VIII 2, 1042 b 11—15; phys. I 5 188 a 23—24; de gen. et corr. I 1, 314 a 21—24; I 2, 315 b 35—316 a 1; I 8, 325 b 18; I 9, 327 a 18. Theophrast. de sensu 60 (Diels, Dox. 516, 19—20). Simpl. phys. I, p. 28, 18—19; in categ. ψ' fol. 3r (schol. in Arist. 92 a 12).

[3]) Arist. phys. III 4, 203 b 1; de caelo III 4, 303 a 15 (vgl. de gen. et corr. I 8, 326 a 9). Theophr. de sensu 60.

Es ist uns nicht bekannt, dass jene Philosophen durch eine Analyse der objectiven Naturprocesse zu dieser Ansicht gekommen seien. Zeller [1]) verweist zwar in dieser Hinsicht darauf, dass nach Aristoteles und nach Theophrast Democrit den Satz verfochten habe, nur Gleichartiges könne auf einander einwirken und von einander leiden [2]). Allein davon, dass Democrit nun gerade von diesem Satze aus zu seiner Behauptung von der qualitativen Gleichartigkeit der unzähligen Atome gelangt sei, findet sich, wie übrigens auch Zeller zugesteht, weder bei Aristoteles noch bei Theophrast etwas bemerkt. Hat dieser Satz doch überhaupt im Munde jener Berichterstatter nicht das Maass von Schärfe und Allgemeingültigkeit, bei dem allein er als Grundlage einer solchen Speculation über die Natur der Atome hätte dienen können. Ausdrücklich giebt sowohl Aristoteles als Theophrast zu, dass Democrit auch verschiedenartige Substanzen auf einander einwirken lasse, wennschon nur in dem Grade, als in ihnen etwas Gleichartiges sich finde [3]). Eine derart beschränkte Gleichartigkeit aber würde z. B. auch dann schon vorliegen, wenn man in der Weise der älteren Ionier oder des Diogenes von Apollonia alles aus einem gemeinsamen, qualitativ bestimmten Urstoff sich entwickeln liesse.

In Wahrheit dürften es erkenntnistheoretische Erwägungen sein, von denen aus die Naturphilosophie der Atomisten zu jener Zurückführung des Qualitativen auf das Quantitative gebracht wurde. Durch die eleatische Schule und die aus ihr sich entwickelnde Sophistik war der Glaube an jede Aussage der Sinne erschüttert. Mit jenen weist auch Democrit auf die Widersprüche in den Aussagen der Sinne hin. Was den Menschen süss, ist andern Lebewesen bitter [4]); die Geschmacksempfindungen der Menschen unter einander sind verschieden; ja nicht einmal derselbe Mensch hat von demselben Gegenstande zu jeder Zeit die gleiche Em-

---

[1]) Zeller I[4], 774, 2.

[2]) Arist. de gen. et corr. I 7, 323 b 10—15. Theophrast. de sensu 49.

[3]) Arist. de gen. et corr. I 7, 323 b 13—15: *ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῇ τι εἰς ἄλληλα, οὐχ ᾗ ἕτερα ἀλλ' ᾗ ταὐτόν τι ὑπάρχει, ταύτῃ τοῦτο συμβαίνειν αὐτοῖς.* Darnach fast wörtlich Theophrast. de sensu 49 (Diels, Dox. p. 513, 14—15).

[4]) Man vgl. auch die ähnlichen Aussprüche Heraclit's, welche oben S. 26 f. zusammengestellt sind.

pfindung [1]). Die Art der Begründung zeigt, dass die Verwerfung des Sinnenzeugnisses bei den Atomikern nicht Folge ihrer speculativen Untersuchungen über das Seiende und dessen Wirkungsweise ist, sondern dass dieselbe auf rein psychologische Gründe sich stützt. Ist aber das Sinnenzeugnis unwahr, so giebt es entweder überhaupt keine Wahrheit, oder dieselbe ist verborgen [2]); dem, was die Sinne zeigen, kommt als solchem keine Wahrheit zu [3]). Wenn Aristoteles gelegentlich behauptet, Democrit identificiere die Vernunft schlechtweg mit dem Lebensprincip, weil ihm „das Wahre das Erscheinende“ sei [4]), er halte Denken und Wahrnehmen für das Gleiche und müsse deshalb mit Notwendigkeit behaupten, „das der sinnlichen Wahrnehmung nach Erscheinende sei wahr“ [5]), so handelt es sich hier, wie der Zusammenhang beweist, um Folgerungen, die erst Aristoteles aus der Lehre des Democrit gezogen hat. Weil Democrit, so können wir seinen Schluss formulieren, psychologisch keinen Unterschied macht zwischen dem Denkvermögen und dem Vermögen der Wahrnehmung, so muss ihm auch erkenntnistheoretisch Wahrnehmen und Denken dasselbe und daher die durch das Denken zu findende Wahrheit in der Wahrnehmung enthalten sein [6]).

---

[1]) Arist. metaph. IV 5, 1009 b 2—11; de gen. et corr. I 2, 315 b 12. Theophr. de sensu 63.

[2]) Arist. metaph. IV 5, 1009 b 11—12.

[3]) Arist. metaph. IV 5, 1009 a 38—b 2: *ὁμοίως δὲ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν* (dass hier Democrit gemeint, ergiebt sich aus der völligen Übereinstimmung des von Aristoteles zur Begründung dieses Satzes Angeführten mit dem bei Theophrast de sensu 63 von Democrit Berichteten, welch letzterer zudem b 11 auch ausdrücklich mit Namen genannt wird). Sext. Emp. adv. math. VII 135: *Δημόκριτος δὲ ὅτι μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν.*

[4]) Arist. de an. I 2, 404 a 27—29.

[5]) Arist. metaph. IV 5, 1009 b 12—15.

[6]) Dass es sich bloss um einen Schluss des Aristoteles handelt, zeigt besonders deutlich metaph. IV 5, wo das, was diese ältern Philosophen nach ihren Principien mit Notwendigkeit sagen müssen (mit Zeller I[4], 822, 4, Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Bd. I. Leipzig 1877. S. 114 ist 1009 b 14 *ἐξ ἀνάγκης φασίν* zu verbinden), nämlich *τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀληθὲς εἶναι*, ganz deutlich dem entgegengesetzt ist, was sie wirklich sagen, infolge dessen ihnen *ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν* (1009 b 1).

Dieser Sachverhalt ist bereits von Zeller [1]) mit aller Klarheit ausgesprochen, und Natorp [2]) hat die Ausführungen desselben eingehend begründet. Was Hirzel [3]) gegen Zeller geltend macht, ist durchaus nicht geeignet, diesen zu widerlegen [4]). Zu deutlich auch sind die eigenen Aussprüche des Democrit, von denen Sextus Empiricus eine Anzahl höchst bezeichnender zusammengestellt hat [5]). „Nur durch menschliche Festsetzung (*νόμῳ*)“, sagt er, „ist Süsses, Bitteres, Warmes, Kaltes, Farbe“ [6]). „Wir erkennen“, sagt derselbe in den Kratynterien [7]), „in Wahrheit nichts Sicherstehendes, sondern nach der Verfassung unseres Körpers wie des Eintretenden und des Entgegenstrebenden sich Änderndes [8]).“ Und in der Schrift über die Gestalten der Atome (*περὶ ἰδεῶν*) heisst es [9]): „Es zeigt aber auch dieser Beweis, dass wir in Wahrheit von nichts etwas wissen.“

Unverkennbar haben diese Sätze sogar einen skeptischen Klang. Gleichwohl empfanden bereits die alten Skeptiker selbst, wie weit Democrit von aller Skepsis entfernt ist [10]). Hat derselbe doch den Protagoras nachdrücklich bekämpft [11]) und seiner Abneigung gegen die Sophistik gelegentlich in Kraftausdrücken Luft gemacht, wie „Phrasenjäger“, „Zänker“, „Riemenflechter“ u. dergl. [12]). Nur die Aussagen der Sinne und damit die sinnfälligen Qualitäten giebt er der eleatischen Kritik preis. Allein neben dieser „dunklen Erkenntnis“ der Sinne giebt es noch

---

[1]) a. a. O. I[4], 822.

[2]) Untersuchungen zur Gesch. d. Erkenntnissproblems im Alterthum. S. 164 ff.

[3]) a. a. O. S. 110—117.

[4]) Vgl. Natorp a. a. O. S. 165, 1.

[5]) Sext. Emp. adv. math. VII 135—139.

[6]) Bei Sext. Emp. adv. math. VII 135 (citiert S. 81 Anm. 1).

[7]) Bei Sext. Emp. adv. math. VII 136.

[8]) *μεταπῖπτον*, dessen Sinn durch den Gegensatz zu *ἀτρεκές* klar wird. Das Wort wird auch sonst von Democrit gebraucht; vgl. Theophr. de sensu 63 (Diels, Dox. 517, 11).

[9]) Bei Sext. Emp. adv. math. VII 137.

[10]) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I 213—214; adv. math. VII 138—139.

[11]) Plut. adv. Colot. 4, 1, p. 1108 F. Sext. Emp. adv. math. VII 389 f., wo dem Democrit das gleiche Argument gegen den Protagoras zugeschrieben wird, welches auch Plato, Theaet. 170 E – 171 C. vorbringt.

[12]) Clem. Alex. strom. I 3, p. 279 D.

eine andere, „echte“ [1]), welche uns zur Erfassung der den Phänomenen zugrunde liegenden Wahrheit führt. Denn in den Phänomenen ist Wahrheit [2]); aber, wie Aristoteles scharf sich ausdrückt, die Wahrheit hinsichtlich der Phänomene ist nicht in dem dabei sinnlich Wahrgenommenen gelegen [3]). Sie ergiebt sich vielmehr erst durch die vernünftige Einsicht, welche das den Sinnen Erscheinende in der richtigen Weise zu deuten versteht.

Die vernünftige Einsicht nun, wenn sie die Phänomene des Werdens, der Bewegung und der Vielheit auf ihren Wahrheitsgehalt zurückführen soll, verlangt, dass es neben und innerhalb des raumfüllenden Stoffes ein Leeres giebt, durch welches jener in eine Vielheit von Elementarteilchen getrennt wird [4]). Nur durch den Verstand sind diese Elementarteilchen, die Atome, zu erschliessen; dem Sinne bleiben sie verborgen. Insofern kann Sextus Empiricus sie mit Recht als *νοητά* bezeichnen [5]).

Wie sollen sich nun diese von Democrit angenommenen Elementarteilchen, die Atome, von einander unterscheiden? Das ganze Altertum, soweit es nicht, wie Philolaus und Plato, die Verschiedenheit der Elemente auf Unterschiede der räumlichen Form zurückführt, weiss dieselben im wesentlichen nur durch die Angabe der den einzelnen Elementen eigentümlichen sinnlichen Qualitäten zu begründen. Selbst die Elementenlehre des Aristoteles ist über solche Qualitäten, nämlich die dem Gebiete des Tast- und Temperatursinnes angehörigen Unterschiede des Warmen und Kalten, Trocknen und Nassen, nicht hinausgekommen.

---

[1]) Democr. bei Sext. Emp. adv. math. VII 139: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις ἀκοὴ ὀδμὴ γεῦσις ψαῦσις, ἡ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης.*

[2]) Arist. de gen. et corr. I 2, 315 b 9—10 (von Democrit und Leucipp): *ἐπεὶ δ' ᾤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι.* Wenn die Stelle mit dem unmittelbar vorher und mit dem unmittelbar nachher Gesagten nicht in vollem Widerspruch stehen soll, so darf dieselbe nicht so verstanden werden, als ob die ganze Erscheinung schon als solche Wahrheit sei; der Sinn kann vielmehr nur sein, die Wahrheit „sei nicht von der Erscheinung losgerissen“ (Natorp a. a. O. S. 164).

[3]) Arist. metaph. IV 5, 1009 a 38—b 2 (citiert S. 88 Anm. 4).

[4]) Arist. de gen. et corr. I 8, 325 a 25—28. Sext. Emp. adv. math. VII 135 (citiert S. 81 Anm. 1).

[5]) Sext. Emp. adv. math. VIII 6.

Alle diese sinnlichen Qualitäten aber fallen für Democrit, wo es sich um die Bestimmung des wahrhaft Seienden handelt, fort. Es bleibt ihm daher nur der in sich gleichartige, durch das Leere in kleine Teilchen zersplitterte Stoff. Die Atome sind insofern der Qualität nach nicht verschieden.

Einen solchen Ursprung der democritischen Lehre von der Gleichartigkeit der Atome hat schon Theophrast angenommen, wir wissen nicht, ob auf Grund eigener Vermutung oder irgend welcher Andeutungen in den democritischen Schriften. Die betreffende Stelle aus der theophrastischen Geschichte der Naturphilosophie erschien dem Simplicius so wichtig, dass er in seinem Commentar zur aristotelischen Schrift über das Weltgebäude dreimal auf dieselbe zurückkommt[1]). Democrit, heisst es bei Theophrast, habe die Erklärung der Naturerscheinungen aus den Unterschieden des Warmen, Kalten u. s. w. für unwissenschaftlich gehalten und sei deshalb zu den Atomen aufgestiegen. Auch Theophrast erblickt also das Motiv, durch welches Democrit zur Atomenlehre geführt wurde, in seinem Widerspruch gegen die sinnlichen Qualitäten, in denen die sonst verbreitete Auffassung das wesentlich Unterscheidende der Grundbestandteile der Körperwelt sehen wollte.

Also nicht aus einer Analyse des objectiven Verhaltens der Körper entwickelt sich in der antiken Atomistik dieser Satz, wie etwa dem modernen Chemiker Erwägungen über die Periodicität der Atomgewichte die Gleichartigkeit der letzten Urbestandteile des Stoffes nahelegen würden, sondern aus allgemeinen erkenntnistheoretischen Motiven.

Doch war für die Atomiker mit dem allgemeinen Satze von der Gleichartigkeit der Atome die Sache noch nicht abgethan. Nur solche von der Vernunft aufgestellte Principien haben für sie Gültigkeit, welche mit den Phänomenen im Einklang bleiben[2]. Sie sahen sich daher vor die Aufgabe gestellt, die Verschiedenheiten der sinnlichen Erscheinung, die Unterschiede der sinnlichen Qualitäten, aus der Natur der Atome und des Erkenntnisprocesses zu erklären. Zur Lösung derselben bot sich ungesucht der Gedanke

---

[1]) Simplic. de caelo III, p. 252 b 40—43; 257 b 20—23; 284 b 20—23 Karsten. Vgl. Diels, Doxogr. p. 491.

[2]) Arist. de gen. et corr. I 8, 325 a 23—26.

dar, jene Unterschiede auf die Verschiedenheiten dieser Atome nach Form, Lage, Gruppierung und Grösse zurückzuführen. Freilich bleiben Atome von verschiedenen Gestalten und verschiedenen Dimensionen noch hinter dem Ideal einer vollkommenen Gleichförmigkeit der letzten Elementarteilchen zurück; aber als Hülfsmittel für die Erklärung der Phänomene boten diese Voraussetzungen scheinbar grosse Vorteile.

Die Eigenschaften der Körper suchten die Atomiker in folgender Weise aus den angeführten Elementen abzuleiten. Nur ein Teil derselben ist unmittelbar mit jenen Elementen gegeben. Diese Eigenschaften bestehen auch dann, wenn wir sie nicht wahrnehmen; sie besitzen ein selbständiges Sein, eine *φύσις* oder *οὐσία*, wie Theophrast die Lehre Democrits in den ihm geläufigen Ausdrücken formuliert [1]), d. h. sie haben objective Gültigkeit. Solcher Art sind die Unterschiede des Leichten und Schweren, Harten und Weichen. Das Gewicht des einzelnen Atomes nämlich hängt ab von seiner Grösse, wobei die Gestalt desselben gleichgültig ist. Das Gewicht des aus Atomen zusammengesetzten Körpers ist um so grösser, je weniger leeren Raum derselbe bei gleichem Volumen enthält. Die Unterschiede der Härte oder Weichheit werden durch die grössere oder geringere Dichtigkeit und Festigkeit der Atomverflechtungen bedingt [2]). Ganz anders die übrigen Qualitäten. Dieselben sind sämtlich blosse Affectionen unserer Sinne [3]), verschieden je nach der Gestalt der Atome sowie der Disposition des empfindenden Subjectes [4]). Wir begegnen also hier zuerst der von Locke popularisierten Unterscheidung primärer und secundärer Eigenschaften [5]). Freilich war es

[1]) Theophr. de sensu 63. 71.

[2]) Theophr. de sensu 61—62.

[3]) *πάθη τῆς αἰσθήσεως* (Theophr. de sensu 60. 61. 63), *κενοπάθειαι* (Sext. Emp. adv. math. VIII 184).

[4]) Theophr. de sensu 63—64.

[5]) Vgl. Zeller I⁴, 783, 1. — Gegen ihn sucht Natorp a. a. O. S. 183 ff. in scharfsinniger Weise den Gedanken durchzuführen, dass der Realitätsunterschied der Qualitäten bei Democrit nicht in der Locke'schen Unterscheidung von primären und secundären Qualitäten sein modernes Gegenbild finde, sondern vielmehr der Position des Galilei, Descartes und Hobbes entspreche. Gleich diesen nämlich stütze Democrit den Realitätsunterschied der Qualitäten nicht auf irgend einen Vorzug einer Art Sinneswahrnehmung vor der andern, etwa den des zugleich Sicht- und Tastbaren, sondern darauf, dass nur die Voraussetzung einer ob-

ein schwieriges, und, wie wir nach den durch die Sinnesphysiologie uns gebotenen Einsichten sagen müssen, von vornherein aussichtsloses Unternehmen, die Ableitung dieser Qualitäten im einzelnen durchführen zu wollen. Democrit hat es denn auch nicht über einige oberflächliche Analogien hinausgebracht, die

---

jectiven Realität allein der „ersten“ Beschaffenheiten ihm geeignet scheine, Sein und Veränderung der Dinge mit den Erscheinungen einstimmig zu erklären, Rechenschaft von ihnen zu geben aus begreiflichen Gründen. Kurz gesagt, er begründe den Unterschied rational, nicht sensual (S. 183 f.). Ohne Zweifel habe er Schwere, Härte und ihr Gegenteil für ebenso objective Beschaffenheiten der Körper gehalten, wie die Grösse und Gestalt der Atome, von deren sie abhängig; aber er nehme sie für objectiv nicht als *αἰσθητά*, als ob etwa die Wahrnehmung des Schweren, Leichten u. s. w. irgend weniger subjectiv wäre als die der Farben und Töne (S. 186 f.). Wenn es bei Theophrast de sensu 63 nach Anführung der vier Eigenschaften des Schweren, Leichten, Harten, Weichen heisse: *τῶν δὲ ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν*, so sei das eine blosse Ungenauigkeit des Ausdrucks (S. 187). In Wirklichkeit könne Theophrast dem Democrit unmöglich die Ansicht beilegen, dass unter den Objecten der Sinne die einen an sich wahrgenommen würden, die andern nicht.

Allein die von Natorp (S. 184 f.) dafür geltend gemachten Gründe sind nicht ganz stichhaltig. Dieselben sind folgende: Erstens sei aus der Sache klar, dass Democrit die Wahrnehmung oder subjective Erscheinung (*φαντασία*) des Schweren, Leichten u. s. w. nicht anders habe ableiten können, als die der übrigen Beschaffenheiten; treffe doch die Begründung für ihre bloss subjective Wirklichkeit, dass nämlich derselbe Gegenstand von verschiedenen Personen, ja von der gleichen Person zu verschiedenen Zeiten verschieden empfunden werde, bei jeder Art von Wahrnehmung gleich sehr zu. — Indes, ob Democrit letzteren Schluss wirklich gezogen, wissen wir nicht. Denkbar ist auch das Gegenteil; denn während über den Geschmack z. B. nach dem alten Spruch nicht zu streiten ist, pflegen die Menschen darüber, ob etwas leichter oder schwerer, härter oder weicher ist, zumeist einig zu sein. Niemand bezweifelt, dass ein Stück Blei schwerer ist, als das gleiche Volum Federn, dass Eisen härter ist als Wachs. Man kann zugeben, dass bei diesen Wahrnehmungen der Sinn gewissermassen eine objective Unterstützung erfährt. Um zu beurteilen, ob etwas süss oder sauer, weiss oder schwarz sei, sind wir ausschliesslich auf den betreffenden Sinn angewiesen; das Gewicht eines Körpers dagegen zu bestimmen, haben wir Wagen, und von seiner Weichheit oder Härte überzeugen wir uns, indem wir etwa mit dem Messer oder dem Meissel in ihn einzudringen oder ihn zu bearbeiten versuchen. Aber selbst solche Erwägungen würden über das Gebiet des sinnlich Wahrnehmbaren nicht hinausgegangen sein; sie würden daher auch nicht die Begründung des Unterschiedes zu einer rationalen im Sinne Natorp's machen.

Zweitens soll Theophrast, wenn er dem Democrit jene Ansicht beilege, sich selbst widersprechen. Denn §. 64 sage er: *ἢ καὶ φανερόν, ὡς ἡ διάθεσις*

sich zudem, wie Theophrast in seiner Kritik der democritischen Sinneslehre tadelnd hervorhebt[1]), im wesentlichen auf die Geschmacks- und die Farbenempfindungen beschränken.

Damit dürften alle wesentlichen Züge zusammengetragen sein, aus denen sich die Vorstellung von der Natur der Materie bei Leucipp und Democrit zusammensetzt. Dass die weitere Entwickelung dieses unbegrenzten Stoffes von ihnen auf eine ursprüngliche Bewegung der Atome zurückgeführt wird, wurde schon oben[2]) berührt. Infolge der Unregelmässigkeiten, welche durch das angenommene raschere Fallen der schwereren Atome sich ergaben, erzeugte diese vorausgesetzte ursprüngliche Bewegung Seiten- und Wirbelbewegungen[3]). Dadurch bildeten sich die

---

αἰτία τῆς φαντασίας· ἁπλῶς μὲν οὖν περὶ τῶν αἰσθητῶν οὕτω δεῖν ὑπολομβάνειν, und vollends §. 69: *ἁπλῶς δὲ τὸ μὲν σχῆμα καθ' αὑτό ἐστι, τὸ δὲ γλυκὺ καὶ ὅλως τὸ αἰσθητὸν πρὸς ἄλλο καὶ ἐν ἄλλοις, ὥς φησιν.* — Aber auch dieser Grund schlägt nicht recht durch. Nach §. 63 führte Democrit die Unterschiede des Leichten und Schweren auf die Grösse (*μέγεθος*) der Atome zurück, wobei er die Gestalt derselben ausdrücklich für gleichgültig erklärt; ebenso §. 64 die Unterschiede der Härte und Schwere auf die Gruppierung (*θέσις*) der Atome und auf die Verteilung der eingeschlossenen leeren Räume (*ἐναπόληψις τῶν κενῶν*). An den beiden von Natorp angeführten Stellen ist aber nur von solchen Empfindungsunterschieden die Rede, welche durch die Gestalt (*σχῆμα*) der Atome bedingt werden; denn auch §. 64 wird nach den citierten Worten fortgefahren: *οὐ μὴν ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα καὶ ταῦτα ἀνατίθησι τοῖς σχήμασι.* Es sind also, obwohl allgemein von den *αἰσθητά* die Rede ist, dennoch die besonders gearteten Unterschiede des Gewichts und der Härte nicht mit eingeschlossen. Dann aber kommt der vermeintliche Widerspruch in Wegfall.

Wir werden darum gut thun, bei dem Mangel aller Mittel zur Beantwortung überhaupt die Frage dahingestellt sein zu lassen, ob Democrit den Realitätsunterschied zwischen den Wahrnehmungen des Gewichts und des Härtegrades einerseits und den übrigen Sinnesempfindungen andererseits rational oder sensual begründet habe. Würde eine solche Frage sich doch selbst für Locke nicht so einfach beantworten lassen. Denn dass dieser den Vorzug, den die Vorstellungen der primären Qualitäten vor denen der secundären besitzen, nicht schlechtweg darauf zurückführt, dass die ersteren sowohl vom Gesichts- wie vom Tastsinn wahrgenommen werden, ergiebt sich sofort daraus, dass er auch die Dichtheit (solidity) den primären Qualitäten beizählt (Essay conc. hum. underst. b. II. ch. 8. §. 9), obwohl wir diese Idee nur durch das Gefühl erhalten sollen (b. II. ch. 4. §. 1).

[1]) Theophr. de sensu 64 (Diels, Dox. p. 517, 20).

[2]) S. 82.

[3]) Vgl. Zeller I[4], 793 ff. Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 2. Aufl Iserlohn 1873. Bd. I. S. 16 ff.

Welten. Der Zufall hat dabei keinen Platz; auf ihn beruft sich nur der Unverstand [1]). Alles geschieht vielmehr mit mechanischer Notwendigkeit [2]). So ist von Democrit eine streng mechanische Weltanschauung durchgeführt worden.

Aber woher die anfängliche Bewegung des an sich trägen Stoffes [3])? Und woher der Anstoss zu den Seitenbewegungen, in denen der Ursprung der Weltbildungen gegeben sein soll? Denn die Erklärung, welche Democrit für letztere gab, ist doch ganz und gar hinfällig, da im leeren Raume der schwerere Körper nicht schneller fällt als der leichtere.

Die Antwort darauf hatte schon vor Democrit Anaxagoras mit seiner Lehre vom weltordnenden Geiste gefunden. Das Fehlen der Antwort auf diese Frage ist die wesentlichste Lücke im Systeme Democrits. Nur sehr unbefriedigend wurde dieselbe durch Epicur ausgefüllt. Ist es doch der Mangel, an dem jedes rein materialistische System scheitern muss.

5. Die Sophistik.

Die Erkenntnis des wirklich Seienden, das war das gemeinsame Resultat der vorsocratischen Philosophie, wird nicht durch die Sinne gewonnen, sondern nur durch das Denken. Die Aussagen der Sinne führen irre; nur die Vernunfterkenntnis gewährt eine sichere Einsicht in das wahrhaft Seiende, d. h. das objectiv Gültige. Aber was ich nicht sehe, soll sicherer sein als dasjenige, was mir klar vor Augen liegt? So lange der Unterschied von Sinnen- und Vernunfterkenntnis weder nach der subjectiven Seite durch Aufweisung des psychologischen Ursprunges einer jeden dieser Erkenntnisarten, noch nach der objectiven Seite durch Aufdeckung des einer jeden derselben entsprechenden Objectes gehörig begründet und zugleich auf das richtige Maass zurückgeführt war — was alles in der vorsocratischen Philosophie, einige schwächere Absätze abgerechnet, noch nicht einmal zum

[1]) Stob. ecl. II, p. 344.

[2]) Bei Democrit als ἀνάγκη oder λόγος bezeichnet: Stob. ecl. I, p. 160 (andere Nachweisungen bei Zeller I⁴, 788, 1). Vgl. M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg 1872. S. 58.

[3]) Wie Aristoteles, metaph. I 4, 985 b 19 dem Democrit entgegenhält.

Problem geworden, geschweige denn in befriedigender Weise erledigt worden ist —, so lange musste der „gesunde Menschenverstand" gegen einen solchen Vernunftdogmatismus reagieren. Bei einer zu Paradoxien geneigten Generation, welche unter dem Scheine des Geistreichen alles Hergebrachte umzustossen suchte, nahm diese Reaction natürlich extreme und einseitige Form an. Darin liegt die naturgemässe Entstehung der Sophistik. Bietet die Wahrnehmung, so kann man den Grundgedanken der mannigfach variierenden sophistischen Theorien zusammenfassen, uns nichts objectiv Gültiges, an sich Seiendes, so giebt es überhaupt kein solches An-sich. Dann aber ist entweder, wie Gorgias sagt, überhaupt nichts, oder es ist doch alle Gültigkeit, wie Protagoras lehrt, nur von relativem Werte, wechselnd je nach der Beschaffenheit des Wahrnehmenden. So löst die Sophistik die einseitige Philosophie der vorsocratischen Zeit auf. Dadurch aber erweckt sie das Interesse für neue Fragen und schafft, obgleich arm an fruchtbringenden positiven Ideen, Platz für die Gedanken, mit denen die von Socrates anhebende Entwickelungsreihe einen völligen Neubau in der Philosophie aufführen konnte.

Für uns kommt die Sophistik nur in soweit in Betracht, als sie sich über die Natur der sinnlich wahrnehmbaren Dinge ausgesprochen hat. Derartige Untersuchungen knüpfen sich an zwei Namen unter den Sophisten: Protagoras und Gorgias.

a. Protagoras und die Protagoreer des platonischen Theaetet.

Dem bekannten Satze des Protagoras, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei, der Seienden, dass sie sind, und der Nichtseienden, dass sie nicht sind, giebt der platonische Theaetet zur Stütze einen der heraclitischen Physik entnommenen Unterbau. Dass diese naturphilosophischen Speculationen, wenigstens ihrem ganzen Umfange nach, nicht in der Schrift des Protagoras selber enthalten waren, deutet, wie schon von mehreren[1])

---

[1]) Ritter, Gesch. d. Phil. I², 631. G. Grote, Plato and the other companions of Sokrates. London 1865. Bd. II, S. 324 f. Schuster, Heraklit, S. 29 ff. E. Laas. Idealismus und Positivismus. Bd. I. Berlin 1879. S. 193 f. W. Halb-

bemerkt und zuletzt von Natorp[1]) überzeugend dargethan ist, Plato selber in einer für den aufmerksamen Leser nicht missszuverstehenden Weise an. Es hat nämlich im platonischen Theaetet (152 A—B) Socrates den Satz des Protagoras vom Menschen als dem Maasse aller Dinge angeführt und durch den Hinweis auf Thatsachen, wie dass derselbe Wind dem einen warm, dem andern kalt erscheine, erkenntnistheoretisch begründet. Ehe er nun zu der metaphysischen Grundlegung vermittelst der heraclitischen Bewegungstheorie übergeht, bemerkt er (152 C.): So hat Protagoras wohl nur uns, dem grossen Haufen, es gesagt; den Schülern aber hat er „im Geheimen" die Wahrheit dargelegt, worauf dann (152 D) die Anknüpfung an die Lehre vom Fluss aller Dinge folgt. Noch deutlicher redet er nach einer kürzeren Unterbrechung dort, wo er in concisester Form den protagoreischen Satz aus dem Principe der allgemeinen Bewegung ableitet. Ausdrücklich bezeichnet er hier (155 D—E) jene Auseinandersetzung als die „verborgene Wahrheit" der Lehre „des Mannes oder vielmehr namhafter Männer," wo schon der nachdrücklich corrigierend gesetzte Plural „namhafter Männer" über den Protagoras hinausweist. Er will „die Mysterien" von Männern mitteilen, die weit scharfsichtiger (*κομψότεροι*) seien als die Materialisten[2]), von denen er gerade vorher geredet hat. Von einer Darlegung „im Geheimen", einer „verborgenen Wahrheit", von „Mysterien" brauchte Plato aber doch nicht zu reden, wenn jene Bezugnahme auf die heraclitische Lehre vom Fluss aller Dinge in der Schrift des Protagoras selbst schon vorlag. Unterstützt wird diese Beweisführung durch eine Stelle des Aristoteles[3]).

fass, Die Berichte des Plato und Aristoteles über Protagoras mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnistheorie kritisch untersucht, in Jahrb. f. class. Philol., 13. Supplementband, Leipzig 1882, S. 151—211. F. Dümmler, Antisthenica Halis [1882] S. 56. Auch Zeller, der im übrigen an dem Zusammenhang der protagoreischen Erkenntnislehre mit der heraclitischen Physik festhält (vgl. Zeller I[4], 978 f.), giebt I[4], 983, 1 zu, dass Plato in der Begründung des protagoreischen Satzes sich nicht streng an die Darstellungsform des Sophisten gehalten habe.

[1]) Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterth., S. 21 ff.

[2]) Antisthenes ist gemeint; vgl. Dümmler, Antisthenica, S. 51 ff.

[3]) Aristot. metaph. XI 6, 1062 b 21 ff. An der Echtheit des XI. Buches zu zweifeln, liegt, was die ersten sieben Kapitel betrifft, kein stichhaltiger Grund vor.

Um nämlich den angeführten Satz des Protagoras zu widerlegen, geht er im elften Buche der Metaphysik auch auf den Ursprung desselben ein. Freilich kann er diesen nicht in bestimmter Weise angeben; er weiss nur zwei von anderen aufgestellte Meinungen dafür beizubringen. Einigen, berichtet er, scheine derselbe aus der Meinung der Naturphilosophen erwachsen zu sein, dass nichts aus dem Nichtseienden, sondern alles aus dem Seienden werde, anderen dagegen aus der Beobachtung, dass von ein und demselben Gegenstande nicht alle die gleiche Auffassung hätten, indem ein und dasselbe Ding dem einen süss, dem andern sauer erscheine. Hier wird die platonische Zurückführung auf die heraclitische Lehre vom Fluss aller Dinge gar nicht einmal genannt; sie ist also von Aristoteles, dem der Theaetet wohl bekannt ist [1]), wie es scheint, nicht als historische Darstellung des Ursprungs der protagoreischen Lehre angesehen worden. Von den verschiedenen Begründungen aber, welche Aristoteles erwähnt, findet die zweite, auf die Relativität der Sinnesurteile gehende, ihre Bestätigung durch eine Stelle des Theaetet, welche nach der augenscheinlichen Absicht des Schriftstellers das von Protagoras wirklich Ausgesprochene angiebt [2]). Dieser Gedanke indes bedurfte fürwahr nicht erst des Unterbaus metaphysischer Speculationen über den beständigen und unablässigen Fluss aller Dinge; er drückt eine Thatsache aus, die auch der Nichtphilosoph oder der philosophische Dilettant des öftern zu beobachten die Gelegenheit hatte. Freilich weist das Hervortreten eines so extremen Satzes, wie des protagoreischen von der Relativität alles Seienden, auf eine skeptische Grundstimmung hin, und diese zu erzeugen war allerdings der Heraclitismus bei denjenigen vorzüglich geeignet, welche sich den eigentlichen positiven Gehalt des Systemes nicht zu eigen machten [3]). Unverkennbar hatte gerade der Milesier mit seiner Lehre, dass dasselbe Ding entgegengesetzte Eigenschaften in sich vereinige, je nachdem es mit dem einen oder dem anderen in Beziehung gesetzt werde, wie das Meerwasser heilsam sei für die Fische,

[1]) Vgl. Bonitz, Index Aristotelicus p. 598 b 40.

[2]) Vgl. 152B: ἢ πειθόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ; Weiteres bei Natorp, Forschungen, S. 15.

[3]) Man vergleiche auch das characteristische Verhalten des Skeptikers Aenesidem zu Heraclit, worüber Natorp, Forschungen, S. 75–88, 103–126.

verderblich für die Menschen[1]), die weitergehende Lehre des Protagoras vorbereitet, dass das einzelne Individuum Maassstab sei für die Gültigkeit der Dinge. Aber selbst bei Heraclit finden wir in den uns erhaltenen Fragmenten und den wirklich historischen Darstellungen der Alten jene Lehre von der Einheit der Gegensätze nirgendwo aus der Lehre vom Fluss aller Dinge ausdrücklich abgeleitet. Um so weniger kann es verwundern, dass eine derartige Begründung dem Protagoras fremd ist. Dieser dürfte vom Heraclitismus vielmehr nur das skeptische Misstrauen in das Sinnenzeugnis sowie die allgemeine relativistische Vorstellung hinübergenommen haben, dass ein jedes Ding seine Bedeutung ändere, je nachdem es zu diesem oder jenem in Beziehung gesetzt werde[2]).

[1]) Heracl. fragm. 52. S. S. 26.

[2]) Ganz unwahrscheinlich ist die von Breier (Anaxagoras, S. 84), Laas (Positivismus und Idealismus I, 194, 1; Neuere Untersuchungen über Protagoras, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philos. VIII. 1884. S. 493 u. Anm. 2), Halbfass a. a. O. S. 163 f. u. a. angenommene Abhängigkeit des Protagoras von Anaxagoras. Ich gehe auf die Frage ein, weil, die Richtigkeit jener Annahme vorausgesetzt, dem Protagoras eine ähnliche Vorstellung von der Materie zuzuschreiben wäre, wie dem Anaxagoras. Laas, zu dessen Gründen auch Halbfass nichts Wesentliches hinzugefügt hat, führt zwar eine grosse Menge von Citaten dafür ins Feld; dieselben beweisen aber im Grunde sehr wenig oder gar nichts. So ist bei Arist. phys. I 4, 187 b 2 ff. nicht gesagt, was Laas herausliest, dass „Anaxagoras — wie die Epicureer — die Verschiedenheit der Wahrnehmungen aus der Verschiedenheit dessen, was an dem gleichen Object von den Individuen apprehendiert wird, erkläre"; dort ist vielmehr als anaxagoreisch die Lehre ausgesprochen, dass jedes Ding das zu sein scheine, wovon es die meisten Teilchen einschliesse — nicht dem einen so, dem andern so, wie Laas es auffasst, sondern allen in gleicher Weise. Ferner heisst es bei Aristoteles (metaph. XI 6, 1063 b 25), wenn nach Anaxagoras alles in allem enthalten sei, so sage er, jedes Ding sei ebenso gut süss wie bitter, und es könne also Entgegengesetztes von dem Selben ausgesagt werden. Offenbar handelt es sich hier indes um eine erst von Aristoteles aus der anaxagoreischen Lehre gezogene Consequenz. Umgekehrt werden metaph. IV 4, 1007 b 18 ff.; b 23 ff.; IV 5, 1009 a 26 ff. die Consequenzen aus der Lehre des Protagoras, nicht diese Lehre selbst, der Lehre des Anaxagoras gleichgesetzt. Cic. acad. II 23, 72, wo es heisst, nach Anaxagoras sei der Schnee schwarz (d. h. es seien den weissen Teilchen schwarze beigemischt, die sich zeigen, wenn der Schnee zu dunklem Wasser schmilzt; vgl. Sext. Pyrrh. I 33 u. oben S. 74) kann man nur dann zum Beweise einer Abhängigkeit des Anaxagoras von Heraclit benutzen, wenn man der Stelle den falschen Sinn unterschiebt, dass der Schnee dem einen weiss, dem andern schwarz erscheine. Bei Sext. Pyrrh. II 63 ist nur von Democrit und Heraclit die Rede. Heisst es fernerbei demselben Sextus, Pyrrh.

Gleichwohl wird Plato jene Theorie schwerlich frei erfunden haben. Dafür entwickelt er dieselbe zu eingehend, und wenn man die Ausdrücke, mit denen die entgegenstehenden Materialisten bezeichnet werden (σκληροὶ καὶ ἀντίτυποι ἄνθρωποι 155 E) mit Recht auf eine bestimmte Person, den Antisthenes[1]), bezieht, so wird auch gleich darauf (156 A) bei denen, welchen jene Geheimlehre zugeschrieben wird, an bestimmte Persönlichkeiten zu denken sein. Wie sehr selbst das Einzelne des Ausdrucks auf solche bestimmte Vertreter hinweist, hat Natorp[2]) dargethan. Nicht leicht freilich wird es sich entscheiden lassen, welche seiner Zeitgenossen Plato dabei im Auge hatte. Scheiermacher[3]), Dümmler[4]), Natorp[5]) denken an Aristipp. Dagegen sprechen sich A. Wendt[6]) und Zeller[7]) aus, während Peipers[8]) eine vermittelnde Stellung einnimmt. Leider wissen wir von der Lehre Aristipp's,

hyp. I 218, dass nach Protagoras alle λόγοι in der ὕλῃ seien, so ist das eine höchst schiefe Fassung des protagoreischen Gedankens (über den Sinn vgl. Zeller I^4, 979, 2 g. E.), die sich schon durch ihre Terminologie richtet und daher für die historische Frage nach dem Ursprung der Lehre gar nicht herangezogen werden kann. Ebenso wenig kann ich bei Arist. metaph. XI 6, 1062 b 20 ff. (vgl. S. 67 f.), wo derselbe zwei Meinungen über den Ursprung des protagoreischen Satzes vom Menschen als dem Maasse aller Dinge anführt, einen Hinweis auf Anaxagoras finden; denn der eine Grund, dass nichts aus nichts werde, ist allen Physiologen gemein; bei dem andern Grunde aber, dass das, was dem einen süss erscheine, dem andern bitter sei, wird an dieser Stelle Anaxagoras überhaupt nicht genannt, während der Gedanke 1063 b 28 als eine erst aus der Lehre des Anaxagoras zu ziehende Folgerung auftritt. Einzig und allein das ἀπόφθεγμα metaph. IV 5, 1009 b 25 könnte Laas mit einigem Rechte für sich anführen, wonach Anaxagoras zu einigen seiner Bekannten gesagt haben solle, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν. Allein die Art, in welcher der Ausspruch von Aristoteles eingeführt wird, beweist unzweifelhaft, dass derselbe in der Schrift des Anaxagoras nicht enthalten war und in seinem Systeme keine Rolle spielte, wie denn überhaupt auf ein solches ausserhalb alles Zusammenhanges stehendes Wort wenig zu geben sein dürfte.

1) Mit Unrecht dachten Schleiermacher, Peipers und andere an Democrit.

2) Forschungen S. 23 ff.

3) Einleitung zu seiner Übersetzung S. 127.

4) Antisthenica S. 57 f.

5) Forschungen S. 25.

6) De philosophia Cyrenaica, Abhandlungen der Göttinger Ges. d. Wiss. 1832—37, vol. VIII, S. 157—165.

7) A. a. O. II^3 a, 301, 4.

8) Untersuchungen über das System Plato's. 1. Theil: Die Erkenntnisstheorie Plato's. Leipzig 1874. S. 268 ff.

soweit sie hier in betracht kommt, mit Sicherheit nichts. Denn ob wir das, was Sextus [1]) von den Cyrenaikern anführt, schon dem Aristipp zuschreiben dürfen, lässt sich nicht ausmachen. Zudem fehlt, was das Wichtigste ist, in diesem Bericht des Sextus jede Beziehung auf die heraclitische Lehre, auf die es hier doch gerade ankommt. Wir werden uns daher beim Mangel aller auch nur einigermaassen sicherer Data mit dem Nichtwissen begnügen müssen und darum die Vertreter der von Plato angeführten Ansicht lieber schlechtweg als Protagoreer bezeichnen.

Diesen Protagoreern nun legt Plato einen extremen Heraclitismus bei. Als das Princip ihrer Lehre, durch welches auch ihre Theorie der Erkenntnis gestützt wird, bezeichnet er den Satz: „Das All war Bewegung, und daneben nichts Anderes“ [2]). Es werden dann zwei Arten der Bewegung unterschieden, eine active und eine passive, Thun und Leiden (156 A). Durch das Zusammentreffen beider Bewegungsarten entstehen paarweis zusammengehörige Producte: das Wahrgenommene (*αἰσθητόν*) und die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) [3]). So in gegenseitiger Beziehung

[1]) Sext. adv. math. VII 191—200.

[2]) Theaet. 156 A: *ἀρχὴ δέ, ἐξ ἧς καὶ ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν* (vgl. 153 D ff.) *πάντα ἤρτηται, ἥδε αὐτῶν, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν.*

[3]) Die *αἴσθησις* entspricht dem *πάσχον*, das *αἰσθητόν* dem *ποιοῦν*, wie von selbst klar und 159 D unzweideutig ausgesprochen ist. Auch 182 A ist die Gleichstellung von *ποιοῦν* und *ποιόν* (= *αἰσθητόν*) sicher, und wenn an derselben Stelle auch das *πάσχον* dem *αἰσθητόν* gleichgesetzt wird, so dürfte statt des letzteren Wortes das von Heindorf vermutete *αἰσθανόμενον* in den Text aufzunehmen sein. — Natürlich sind die Begriffe *ποιοῦν* und *πάσχον* ihrem Umfange nach weiter als die Begriffe *αἰσθητόν* und *αἴσθησις*, wie Zeller 1^4, 980, 1 und Peipers a. a. O. S. 287 f. gegen Schanz, Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Platon, 1. Heft: die Sophisten (Göttingen 1867) S. 72, ausführen. Mit Recht beruft sich Zeller dafür auch auf die Bemerkung 157 A, dass das Gleiche, was im Verhältnis zu dem einen ein Wirkendes ist, zu anderem sich leidend verhalte. Peipers, in der Sache mit Zeller einverstanden, sucht die Beweiskraft dieses Argumentes zu entkräften, indem er an den besonderen Fall gedacht wissen will, wo das auf anderes Wirkende selbst ein Sinnesorgan ist, z. B. ein Auge, welches passiv ist, insoweit es von einem Gegenstande zum Sehen gebracht wird, und auch wieder activ, insofern es in dem Auge eines Gegenüberstehenden eine Gesichtsempfindung erregt. Allein wenn Plato diesen speciellen Fall gemeint hätte, so würde er jedenfalls gesagt haben, dass das Leidende eventuell auch ein Wirkendes sei, nicht aber, wie wir bei ihm lesen, dass das Wirkende eventuell auch ein Leidendes sei. Denn das Sinnesorgan wird doch zunächst als ein vom Objecte leidendes vorgestellt werden, nicht aber als ein thätiges, welches selbst ein anderes Auge zur Wahrnehmung bringt. Dass übrigens Plato auf

Blick und Farbe, Hören und Ton u. s. w. (156 A—C). Aber nur, wenn solche Bewegungen zusammenstossen, die sich entsprechen [1]), erfolgen jene Vorgänge, die z. B. als Sehen das Auge, als Weisse den Gegenstand erfüllen, und so das Auge zu einem sehenden, den Gegenstand zu etwas Weissem machen (156 D—E). Darum giebt es nichts an sich Seiendes (*αὐτὸ καθ' αὑτό* 156 E), vielmehr ist alles oder besser wird alles bloss relativ, nur im Zusammentreffen verschiedener Bewegungen. Selbst ob eine Bewegung activ oder passiv sei, wird nur durch dieses gegenseitige Verhältnis bestimmt [2]). Eine Bewegung, die activ ist im Verhältniss zu dieser, ist im Verhältnis zu jener passiv (157 A). Von einem Sein darf durchaus nicht gesprochen werden; selbst die Ausdrücke „dieses" oder „jenes" wären, wenn das möglich, zu vermeiden, da sie noch immer etwas Bleibendes ausdrücken (157 B). In Wahrheit kommt nichts je zum Stehen, weder ein Teil, noch ein Ganzes, wie Mensch, Stein, Tier u. s. w., da ein solches Ganzes ja nur ein Conglomerat von vielen Teilen ist (157 B—C) [3]).

Grosse Schwierigkeiten bereitet hier der erste Satz, welchen Plato als das Princip der ganzen Lehre betrachtet, und welcher zugleich für die Vorstellung, die jene Männer von der Materie hatten, das Wesentlichste ist: „Das All war Bewegung und daneben nichts anderes" [4]).

Nicht eben wichtig ist die Controverse, welche sich hier an die Bedeutung des von Plato gewählten Imperfectums knüpft [5]).

---

ein anderes Thun und Leiden, als die Bewegungen des *αἰσθητόν* und der *αἴσθησις*, nicht zu sprechen kommt, erklärt sich einfach daraus, dass ihm jene ganze Bewegungstheorie nur soweit in betracht kommt, als sie zur Grundlage der protagoreischen Erkenntnistheorie benutzt werden kann.

[1]) Theaet. 156 D: *ἐπειδὰν οὖν ὄμμα καὶ ἄλλο τι τῶν τούτῳ ξυμμέτρων πλησιάσαν γεννήσῃ τήν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ ξύμφυτον.*

[2]) Theaet. 156 E: *ὑπολῃπτέον, αὐτὸ μὲν καθ' αὑτὸ μηδὲν εἶναι . . ., ἐν δὲ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίγνεσθαι καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως.*

[3]) Zur Deutung der Stelle vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol., I a, S. 275, Anm. 24.

[4]) Theaet. 156 A: *τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν.* Die unnatürliche Construction des Satzes bei A. J. Vitringa, Disquisitio de Protagorae vita et philosophia. Groningae [1852], S. 82 ff, welcher *τὸ πᾶν* als Adverbium = *τὸ παράπαν*, *κίνησις* als Subject und *ἦν* als Existentialverbum fasst, ist von Peipers a. a. O. S. 281 f. genügend widerlegt.

[5]) „Das All war Bewegung" (*τὸ πᾶν κίνησις ἦν*), ist die Lehre der Protagoreer. Jetzt nicht mehr? fragen wir. Zeigt doch die folgende Auseinander-

Eine andere Controverse dagegen ist von sachlichem Interesse. Wenn nach jenen Protagoreern das All nur Bewegung war und daneben nichts, so wird damit, wie es scheint, eine substratlose Bewegung gelehrt. Vertauschen wir den Begriff der Bewegung mit dem der Kraft, welch letzteren ja die neuere Zeit zumeist auf den ersteren zurückführt, so würden wir also in jenen Protagoreern die ersten Vertreter derjenigen Ansicht von der Materie finden, welche wir als Dynamismus bezeichnen. Vertreten wird eine solche Auffassung der Theaetet-

setzung (z. B. 157 A—B) deutlich genug, dass auch für die spätere Zeit jede Ruhe verbannt bleiben soll. Stallbaum (in seiner Ausgabe), Schanz (a. a. O. S. 70) und Sattig (Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Bd. 86, 1885, S. 286) haben deshalb an ein didactisches Imperfectum gedacht, eine Erklärung, die von Herm. Schmidt (Jahrb. f. Philol. u. Päd Bd. 107, 1873, S. 209) und Peipers (a. a. O. S. 279 f.) aus grammatischen Gründen als unzulässig zurückgewiesen wird. Vitringa (a. a. O. S. 83) dagegen hält an dem eigentlichen Imperfectum fest; aber Plato solle dasselbe gebrauchen, nicht als ob nicht auch jetzt noch alles in Bewegung sei, sondern weil hier nicht, wie im Voraufgehenden, der jetzige Zustand der Dinge in Frage stehe, vielmehr das Princip und der Ursprung, aus dem alles geflossen sei. Er erinnert dabei an den Anfang der Schrift des Protagoras: ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν. Auch diese Auffassung bekämpft Peipers (S. 280 f.). Wenn der im ersten Satz beschriebene Zustand der Dinge nach Protagoras nicht, wie bei Anaxagoras, ein plötzlich abgeschlossener, von einem neuen verdrängter sein solle, sondern vielmehr ein auch in alle Zukunft hinaus andauernder, so sei es undenkbar, dass Plato, wie um den Leser irre zu führen, zuerst im Sinne des Anaxagoras sage: es war alles Bewegung, wobei jeder hinzudenke: und ist es nicht mehr, und erst später durch die Anwendung von präsentischen Verben (γίγνεται, κινεῖται u. s. w.) diesen Zustand als noch fortdauernd bezeichne. Peipers stimmt daher der auch von Campbell in seiner Theaetetausgabe (2. ed., Oxford 1883) acceptierten Erklärung Zeller's (I^4, 978, 1) bei, welcher in dem Imperfectum den Sinn findet, alles sei seinem Wesen nach Bewegung, eine Bedeutung, die das Imperfectum auch in dem aristotelischen τὸ τί ἦν εἶναι habe.

Aber eins, und zwar das Entscheidende, hat Peipers dabei übersehen. Wenn Anaxagoras seine Schrift mit dem Satze beginnt: „Alles war zugleich", so will er damit keineswegs, wie Peipers annimmt, einen plötzlich abgeschlossenen und von einem neuen verdrängten Zustand der Dinge bezeichnen. Vielmehr heisst es ausdrücklich in Fr. 16 der anaxagoreischen Schrift (citiert S. 76 Anm. 3), wie im Anfange, so sei auch jetzt noch alles zugleich. So wenig also das Imperfectum am Anfange der anaxagoreischen Schrift ausschliesst, dass der gleiche Zustand auch später noch fortbestand, ebensowenig ist dieses bei dem Satze der Fall, welchen Plato dem Protagoras beilegt. Ja, man kann die Ähnlichkeit zwischen beiden noch weiter durchführen. Das Imperfectum ἦν zu Eingang der

stelle durch Frei[1]), O. Weber[2]), Vitringa[3]), Peipers[4]), Siebeck[5]), während Zeller[6]), H. Schmidt[7]), Sattig[8]) u. a. in derselben nicht eine Bewegung ohne Bewegtes, eine reine Bewegung, finden, sondern nur eine solche, deren Subject sich beständig ändert.

Eine Entscheidung ist hier schwer zu treffen, da sich sowohl für die eine wie für die andere Ansicht verschiedene Indicien, für keine aber durchschlagende Gründe anführen lassen.

Schrift des Anaxagoras nämlich ist deshalb gesetzt, weil hier der Zustand im Anfange der Entwickelung geschildert werden soll, die innige Mischung aller Dinge, derentwegen alles in allem war. Dieser Zustand ist auch bei der Weiterentwickelung geblieben; aber neben, oder besser gesagt in ihm, hat sich zugleich ein Neues gebildet: die Einzeldinge, für welche zwar noch immer das ὁμοῦ πάντα gilt, aber doch so, dass unter diesen zusammenseienden Stoffen einer vorwiegt und die Benennung des Gegenstandes bestimmt. Das blosse πάντα ὁμοῦ war (Fr. 1); auch jetzt noch ist es (Fr. 16), aber in modificierter Gestalt. Ganz ähnlich der platonische Bericht über die Lehre der Protagoreer. Ursprünglich war alles nur Bewegung und nichts anderes daneben. Auch in in der Weiterentwickelung bleibt alles noch Bewegung; aber es entwickelt sich nunmehr durch das Zusammentreffen jener ursprünglichen Bewegungen eine neue Classe bei Plato 156 A als ἔκγονα bezeichneter Bewegungen, welche nicht mehr bloss Bewegungen sind und nichts anderes daneben (κίνησις καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν), sondern Bewegungen besonderer Art, nämlich die Bewegungen der αἰσθητά und der αἰσθήσεις, die Wahrnehmungen und die nur in der Wahrnehmung existierenden Qualitäten. Es liegt also keinerlei Widerspruch darin, wenn wir, sowohl bei Anaxagoras wie bei den Protagoreern, das ἦν als eigentliches Imperfectum fassen und gleichwohl daran festhalten, dass auch später alles, wie bei jenem „zusammen", so bei diesen „Bewegung" sei.

Natürlich braucht trotz dieser Ähnlichkeiten zwischen Plato's Darstellung der protagoreischen Lehre und zwischen der Schrift des Anaxagoras die von Laas u. a. behauptete (s. S. 99 Anm. 2) inhaltliche Abhängigkeit nicht zu bestehen. Jene Ähnlichkeiten sind vielmehr rein formaler Natur. Sie beziehen sich nur auf Anordnung und Ausdruck der einzelnen Gedanken, ganz abgesehen davon, dass sich nicht ausmachen lässt, in wieweit selbst diese Ähnlichkeiten auf Rechnung von Plato's Darstellung zu setzen sind.

[1]) Jos. Frei, Quaestiones Protagoreae. Bonnae 1845. S. 79.

[2]) O. Weber, Quaestiones Protagoreae. Marb. 1850. S. 23 ff.

[3]) A. a. O. S. 83 ff.

[4]) A. a. O. S. 282.

[5]) H. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I a, S. 157.

[6]) A. a. O. I[4], 978, 1.

[7]) H. Schmidt, Jahrbücher für class. Philol. Bd. 111. 1875. S. 481—483.; Supplementband IX. 1877—78. S. 457.

[8]) Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 86. S. 283 ff.

Die Gegner der reinen Bewegung verweisen auf die zahlreichen Stellen des platonischen Berichtes über Protagoras und seine „Geheimlehre“, resp. der Kritik dieser Lehre, an welchen es heisst, dass nach ihm „alles“ sich bewege (*πάντα κινεῖσθαι*, Theaet. 156 C, 180 D, 181 C, D, E)[1]), eine Ausdrucksweise, bei welcher das grammatische Subject „alles“ als Entsprechung auch ein physisches Subject der Bewegung zu verlangen scheint. Indes macht schon Peipers[2]) darauf aufmerksam, dass die Schwierigkeit, sich die Annahme einer reinen Bewegung vorstellig zu machen, immer dahin führen musste, sich in dieser Weise auszudrücken; denn falls nicht in impersonal gesetzten Verben wie *ἐκινεῖτο κινεῖται* u. s. w. geredet werden sollte, waren Subjectsbezeichnungen wie *ταῦτα*, *πάντα* nicht zu umgehen. Der Wortlaut aller dieser Stellen liefert daher keinen Beweis dafür, dass der Bewegung ein Substrat zugelegt werde.

Ebenso wenig aber beweist der Wortlaut des Satzes: „Alles war Bewegung und daneben nichts anderes“ für das Gegenteil. Denn hier war der substantivische Ausdruck durch den Umstand geboten, dass die im Folgenden (156 A—B) unterschiedenen beiden Arten der activen und passiven Bewegung unter einer einzigen Bezeichnung zusammenzufassen waren, wozu das Verbum mit seiner unvermeidlichen Differenzierung von activer oder passiver Form nicht wohl geeignet war. Dieser sprachliche Zwang würde den immerhin etwas starken Ausdruck: *πάντα κίνησις ἦν* auch bei der Analıme erklärlich machen, dass an einem unbestimmten Substrate der Bewegung festgehalten werdens solle, dessen einzige Bestimmtheit eben in seiner Bewegung besteht.

Eine neue Stütze für die Annahme einer absoluten Bewegung hat Siebeck[3]) in einer Stelle des Theaetet erblickt, welche früher durch eine im 16. Jahrhundert von Janus Cornarius gemachte Interpolation entstellt wurde, deren mangelnde Berechtigung indes schon Vögelin[4]) und besonders Wohlrab[5]) und Pei-

[1]) Die Stellen sind gesammelt bei Zeller I[4], 978, 1.

[2]) A. a. O. S. 282.

[3]) A. a. O. S. 157 f. 274 f.

[4]) In der Vorrede der Züricher Ausgabe (II), Vol. III, 1844, p. VIII ff.

[5]) Jahrbücher für class. Philol. Bd. 97. 1868. S. 27—36.

pers[1]) dargethan haben, weshalb der Zusatz denn auch von den neueren Herausgebern, Campbell[2]), Wohlrab, Schanz, mit Recht wieder getilgt ist. Plato unterscheidet dort (156 C) langsame und schnellere Bewegungen. Was langsam ist, bleibt am selben Orte. Es ist, wie man aus dem Folgenden (156 D—E) ersieht, das Organ, z. B. das Auge, und das ihm gegenüberstehende Object, z. B. ein Stück Holz oder ein Stein, gemeint. Diese langsameren Bewegungen nun erzeugen die schnelleren, welche wesentlich in der Ortsveränderung (*φορά*) bestehen[3]). Dieselben bewegen sich zwischen dem Organ und seinem Gegenstande und constituieren in jenem die Empfindung, in diesem die Qualität. Für das Auge z. B. ist die betreffende schnellere Bewegung der Blick, welcher das Auge erst zu einem sehenden macht, für den Gegenstand die Weisse, die ihn erst zu einem Weissen macht. — Wie die Empfindungen und die Empfindungsqualitäten, so werden auch hier, scheint es, die „Gegenstände“ selbst auf blosse, substratlose Bewegung zurückgeführt.

Indes dürfte auch dieser Stelle keine sonderliche Beweiskraft zukommen. Dass den Dingen, abgesehen von unserer Wahrnehmung und von den Bewegungsformen, durch welche sie den einzelnen Organen „symmetrisch“ werden (156 D), irgendwelche feste Eigenschaften zukommen, scheint allerdings durch dieselbe ausgeschlossen zu sein. Unzulässig ist die Vorstellung, als ob etwa für jene Protagoreer nur die Qualitäten (im späteren Sinne) im steten Flusse befindlich wären, die Substanzen aber in Ruhe sich befänden[4]). Aber — wie auch Peipers[5]) einräumt —, der unbestimmte Begriff eines Etwas, das in fortwährender Veränderung begriffen ist, wird nirgendwo bestritten; vielmehr scheint derselbe durch Ausdrucksweisen, wie „alles dieses wird bewegt;

---

[1]) A. a. O. S. 300 ff. Auch F. Michelis, Platons Theaetet (Freiburg i. Br. 1881) S. 52 ff. erklärt sich gegen den Zusatz.

[2]) Schon in der ersten Ausgabe, Oxford 1861.

[3]) Theaet. 156 C: *βούλεται γὰρ δὴ λέγειν, ὡς ταῦτα πάντα μέν, ὥσπερ λέγομεν, κινεῖται, τάχος δὲ καὶ βραδυτὴς ἔνι τῇ κινήσει αὐτῶν. ὅσον μὲν οὖν βραδύ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾷ, τὰ δὲ γεννώμενα* (156 A hiess es *ἔκγονα*) [*οὕτω δὴ*] (diese Worte tilgt Peipers S. 302 Anm *), wohl mit Recht) *θάττω ἐστί· φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν.*

[4]) Vgl. Siebeck a. a. O. S. 274.

[5]) A. a. O. S. 283.

es ist aber Schnelligkeit und Langsamkeit in den Bewegungen desselben"[1]), obwohl dieselben nicht streng beweisend sind, doch immerhin mehr empfohlen zu werden als sein Gegenteil. Der Ausdrucksweise: „alles war Bewegung", welche allerdings den Gedanken an eine völlig substratlose Bewegung nahelegt, bedient sich zudem die platonische Darstellung nur da, wo ein ganz besonderer Grund dazu vorlag[2]), während sie im übrigen solche Constructionen anwendet, bei denen die Vorstellung eines unbestimmten Etwas, welches sich verändert, zwar nicht notwendig, wohl aber natürlich ist. Aus allen diesen Gründen werden wir kein Bedenken tragen, der von Zeller vertretenen Auffassung jener Lehre beizustimmen. Auch bei dieser liegt noch eine unleugbare Weiterentwicklung des Standpunctes Heraclit's vor; denn bei diesem ist es ein bestimmter Stoff, welcher sich zu allem umsetzt, nämlich das Feuer, während von jenen nur noch die für das Denken nicht wohl zu umgehende Vorstellung eines unbestimmten, sich stetig ändernden Etwas festgehalten wird.

Ein jeder Versuch, die Gedankengänge jener Protagoreer noch weiter nach Maassgabe späterer Problemstellungen zu fixieren, dürfte vergeblich sein. Müsste doch das Unternehmen, noch unentwickelte Gedanken ihrer Unbestimmtheit zu entkleiden, selbst dann als unhistorisch bezeichnet werden, wenn auch die geschichtliche Überlieferung jener Gedanken nicht zu so vielen kritischen Bedenken Anlass gäbe, wie es bei dem platonischen Bericht über diese protagoreische „Geheimlehre" der Fall ist. Es möge darum auch nicht weiter untersucht werden, ob jene Vorstellungen die Tendenz einschlossen, sich zu der Vorstellung einer wirklich substratlosen Bewegung weiterzubilden, oder ob sie auf dem Wege zu einer qualitätslosen, aber die Keime zu allem einschliessenden, fliessenden Materie lagen, wie Sextus Empiricus[3]) eine solche wenig historisch in stoischer Terminologie dem Protagoras zuschreibt. Genug, dass die Lehre, trotz des extremen Sensualismus, den sie begründen soll, im Gegensatz zu dem am Sicht- und Tastbaren haftenden Materialismus, welchem Plato sie ausdrücklich entgegenstellt[4]), einen Fortgang in jener Rich-

[1]) Theaet. 156 C, citiert S. 106 Anm. 3.
[2]) S. S. 105.
[3]) Pyrrh. hyp. I 217—218.
[4]) Theaet. 155 E.

tung bedeutet, welche dem sinnlich Erfassbaren mehr und mehr die objective Geltung abspricht und es so immer mehr zu einem Nichtseienden herabdrückt, welches gegenüber den von Platon aufgestellten neuen Principien kein Gegengewicht bilden kann.

b. Gorgias.

Vollendet wird diese Skepsis an der Sinnenwelt durch Gorgias. Der Entwickelungsgang des Mannes ist durch die Untersuchungen von Diels [1]) in überraschender Weise klargestellt worden. Darnach geht Gorgias aus von der Physik seines sicilischen Landsmannes Empedocles, bei welchem auch schon fast alle stilistischen Eigentümlichkeiten der gorgianischen Rede vorgebildet sind. Aus dieser Denkungsart, von welcher er in einer optischen Schrift ein Denkmal hinterlassen hatte, wird er etwa um die Mitte des fünften Jahrhunderts durch die mächtige dialectische Strömung herausgerissen, welche von der eleatischen Schule ausgeht. Dieser Periode gehört seine Schrift „Über die Natur oder über das Nichtseiende“ an. Um den Anfang des peloponnesischen Krieges endlich widmet er sich der Epideiktik und der Unterweisung der Jugend in dieser rhetorischen Technik, nicht ohne auch damals noch, wie man aus Plato's Meno (76 C—D) ersieht, im Unterrichte gelegentlich auf seine alten physikalischen Probleme zurückzukommen.

Für uns kommt nur die „nihilistische Brandschrift“ in betracht, in welcher Gorgias die letzten Consequenzen des Eleatismus zog. Wie wir sahen, hatte bereits Zeno mit aller Bestimmtheit die Realität der Ausdehnung in Abrede gestellt, also dem Einen die Körperlichkeit abgesprochen [2]). Andererseits hatte er das, was weder Grösse noch Dicke, noch Masse habe, für nichtwirklich erklärt [3]). Gorgias verbindet beides. Weil das Eine, wenn es wäre, unkörperlich sein müsste, das Unkörperliche aber nichts ist, so existiert das Eine nicht. Aber auch das Viele nicht, da es ja aus Einheiten zusammengesetzt sein müsste. Es existiert also überhaupt nichts [4]).

[1]) H. Diels, Gorgias und Empedocles. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1884. I, S. 343—368.

[2]) S. S. 60 f — [3]) S. S. 62 Anm. 2.

[4]) [Arist.] de Gorgia c. 2, 979 b 36: *καὶ ἓν μὲν [οὐκ ἂν δύνασθαι εἶ]ναι, ὅτι ἀσώματον ἂν εἴη τὸ ἕν· [τὸ γὰρ ἀσώματον, φ]η[σίν, οὐδ]έν, ἐχόμεν[ος] γε τοῦ τοῦ Ζη-*

So hat sich für Gorgias das Seiende aufgelöst in ein Scheinendes[1]). Die stoffliche Welt mit ihrem materiellen Untergrunde ist in das Nichts der Illusion versunken.

Befriedigung konnte ein solcher dürrer Nihilismus nicht gewähren. Wer kann entscheiden, ob sein Urheber ihn zeitweise als innerste Überzeugung angenommen, oder ob er in der Verzweiflung am Wissen ihn nur als keckes Paradoxon seiner disputiersüchtigen, dialectisch gestimmten Zeit hingeworfen hat? Jedenfalls hat er bald Rettung aus demselben gesucht. In der Redekunst fand er das Mittel, für die Überzeugung seiner Hörer den Schein zur Wahrheit zu erheben.

Doch das war der sophistische Ausweg. Einen anderen schlug Plato ein. Die Sinnenwelt betrachtet auch er mit dem Auge des Zweifelnden, der nur Wahrscheinlichkeit, keine ewige Wahrheit auf dem steter Veränderung unterworfenen Gebiete glaubt finden zu können. Aber dieser Welt des Scheins stellt er das wahrhafte Sein der Ideen gegenüber, aus dem auch alles, was die diesseitige Welt an Sicherem und Bestimmtem einschliesst, seinen Ursprung nimmt.

Indem die sophistische Skepsis den Glauben an die Sinnenwelt, sowie überhaupt an alles, was dem naiven Realismus zweifellos gewiss ist, untergräbt, bildet sie somit gewissermaassen die negative Vorstufe für die neue Position des platonischen Noumenalismus.

νονος λόγον· ἑνὸς δὲ μὴ ὄντος οὐδ' ἂν πολλὰ εἶναι (mit den Ergänzungen von H. E. Foss). Vgl. Sext. adv. math. VII 73. Isocrat. 10, 3; 15, 268.

[1]) Gorgias (auf die Echtheitsfrage kann hier natürlich nicht eingegangen werden) Palam. 24: *τό γε δοξάσαι κοινὸν ἅπασι περὶ πάντων.* Vgl. Isocr. 15, 271.

Zweiter Abschnitt.

Plato. Die Materie als blosse Ausdehnung.

1. Notwendigkeit der Materie im platonischen System.

So bedeutsam die Person des Socrates in der allgemeinen Geschichte der Philosophie dasteht, indem er der sophistischen Verflüchtigung aller objectiven Grundlegung der Wahrheit und Sittlichkeit gegenüber in der durch Induction gewonnenen Definition[1]) eine neue Grundlegung des Wissens aufstellt, so findet doch die von ihm begründete Denkrichtung auf das Gebiet der Naturphilosophie erst bei seinem Schüler Plato Anwendung[2]). Der Meister selbst, unbefriedigt von der Naturphilosophie auch eines Anaxagoras[3]), wendet sich fast ausschliesslich ethischen Untersuchungen zu[4]) und widmet den Reichen der Natur nur in soweit seine Aufmerksamkeit, als die in ihnen herrschende vernünftige Ordnung das Walten einer das Gute bezweckenden göttlichen Vernunft darthut[5]). In dem umfassenden Systeme Plato's dagegen wird auch den naturphilosophischen Problemen wieder gebührende Beachtung zuteil. Unter ihnen hebt sich zum erstenmal in bestimmter Formulierung ab das Problem der Materie[6]).

---

[1]) Arist. metaph. XIII 4, 1078 b 28.

[2]) Über die übrigen Socratiker, von denen keiner für das Problem der Materie neue Gedanken beigebracht hat, wird am Schlusse dieses Abschnittes kurz gehandelt werden.

[3]) Plat. Phaed. 97 C ff.

[4]) Arist. metaph. XIII 4, 1078 b 17 ff.; Cic. acad. post. I 4, 15.

[5]) Xen. mem. I 4, 2 ff.; Plat. Phaed. 97 C ff.

[6]) Ausser jetzt veralteten Schriften, wie Bessarion, In calumniatorem Platonis libri quatuor, lib. II. cap. 5. Venedig, Aldus, fol. 17^v–19^v. Mosheim zu

Um den Begriff der Materie bei Plato richtig würdigen zu können, müssen wir ihn in seinem Verhältnis zu den Grundprincipien seiner Naturphilosophie betrachten.

Die beherrschende Grundvorstellung, wie des ganzen platonischen Systems, so auch seiner Naturphilosophie, ist der Gegensatz der sichtbaren Welt und der nur im Denken zu erfassenden Welt der Ideen.

Cudworth, Systema intellectuale huius universi. Jenae 1733, p. 944–950. W. G. Tennemann, System der Platonischen Philosophie. 4 Bde. Leipzig 1792–1795. Bd. III S. 25–37 und S. 175–178, und den bekannten allgemeinen Werken zur Geschichte der griechischen Philosophie handeln über die platonische Lehre von der Materie: Aug. Boeckh, Über die Bildung der Weltseele im Timaeos des Platon, in: Studien, hrsg. von C. Daub und Fr. Creuzer. Bd. III. Heidelberg 1807; wiederabgedruckt in: Gesammelte kleine Schriften III S. 109–180 (ich citiere nach der im Abdruck am Rande angegebenen Original-Paginierung). Christ. Aug. Brandis, De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono sive philosophia. Bonnae 1823, p. 21–43. J. R. Lichtenstädt, Platon's Lehren auf dem Gebiete der Naturforschung und der Heilkunde. Leipzig 1826. S. 54–58. Fr. W. Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina. Lipsiae 1826. p. 48 sqq. Ast, Über die Materie im platonischen Timaeos. Abhandl. der Münchener Akad. d. Wiss., philos.-philol. Classe. Bd. I. 1835. S. 43–54. Herm. Bonitz, Disputationes Platonicae duae. Programm des Vitzthum'schen Gymnasiums. Dresden 1837. S. 65–66. Godofr. Stallbaum, Platonis opera omnia. Vol. VII continens Timaeum et Critiam. Gothae et Erfordiae 1838. Prolegomena cap. V (besonders S. 43–46) und zu pag. 49 A (S. 205 ff.). Ders. Platonis Parmenides. Lipsiae 1839. S. 115 ff. 133 ff. Ed. Zeller, Platonische Studien. Tübingen 1839. S. 216–225. 248–257. Th. Henri Martin, Études sur le Timée de Platon. Paris 1841. Bd. I. p. 16–19. 174–175. 176–178. Bd. II. p. 180–189. J. S. Könitzer, Über Verhältniss, Form und Wesen der Elementarkörper nach Platons Timaios. Gymn.-Progr. Neu-Ruppin 1846 (bes. S. 24–29). Francisc. Ebben, De Platonis idearum doctrina. Bonnae 1849. S. 28–58: De infinitio seu materia. G. Bode, Materia qualem apud Platonem habeat vim atque naturam. Gymn.-Progr. Neu-Ruppin 1853. F. Überweg, Über die platonische Weltseele. Rhein. Mus. f. Phil. IX. 1853. S. 37–84 (bes. S. 58 ff.). Franz Susemihl, Die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie. Bd. II, 2. Hälfte Leipzig 1860. S. 404–412. Sigurd Ribbing, Genetische Darstellung der Platonischen Ideenlehre. Bd. I. Leipzig 1863. S. 333–335. P. Wohlstein, Materie und Weltseele in dem platonischen Systeme. Marburg 1863. S. 1–21. Felix Bobertag, De materia platonica quam fere vocant meletemata. Vratislaviae 1864. George Grote, Plato and the other companions of Sokrates. London 1865. Vol. III p. 266–268. Gumlich, Beiträge zur Würdigung und zum Verständniss des Platonischen Timäus. Berlin 1869. S. 10–13. Alfred Fouillée, La philosophie de Platon. Exposition, histoire et critique de la théorie des idées. Paris 1869.

Nur die Idee ist ein wahrhaft Seiendes, ein ὄντως ὄν[1], eine οὐσία[2]; nur sie besitzt ein sich stets gleichverhaltendes, unveränderliches, ewiges Sein[3], und nur sie bildet darum den Gegenstand des Wissens[4]. Tief unter diesem unveränderlich Seienden, dem Gebiete des Werdens Entnommenen, steht das immer Werdende, niemals Seiende[5], dem Werden und Vergehen Unterworfene[6], welches, zwischen dem Sein und dem Nichtsein in der Mitte befindlich[7], sowohl am Sein wie am Nichtsein teilhat[8] und daher auch nur durch die zwischen Wissen und Nichtwissen in der Mitte stehende Meinung erkennbar ist[9]; denn was nicht ist, sondern **wird**, entbehrt der innern Festigkeit (βεβαιότης), ohne welche nichts Gegenstand der Vernunfterkenntnis sein kann[10]. Das sinnliche Ding zeigt die Bestimmung nicht rein, sondern gemischt mit dem Gegenteil. Was schön, was gleich, was gross ist in der einen Beziehung, ist hässlich oder ungleich oder klein in der andern[11], schlägt also zugleich um in sein Ge-

---

Bd. I, S. 551—553. Gustav Schneider, Das materielle Princip der Platonischen Metaphysik. Gymn.-Progr. Gera 1872; in erweiterter Gestalt wieder abgedruckt in: Die Platonische Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Principien in ihren wesentlichen Zügen dargestellt. Leipzig 1884. S. 1—44. Herm. Siebeck, Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. Halle 1873. S. 64—136: Plato's Lehre von der Materie. Gustav Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin 1874. S. 302—339. David Peipers, Ontologia Platonica. Ad notionum terminorumque historiam symbola. Lipsiae 1883. p. 443. Jacob Bassfreund, Über das zweite Princip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato. Breslau 1885. M. Sartorius, Die Realität der Materie bei Plato. Philos. Monatshefte. Bd. XXIII. 1886. S. 129—167. Anderes wird gelegentlich angeführt werden.

[1]) Phaedr. 247 E; rep. X, 597 D.

[2]) Cratyl. 386 D f.; Phaed. 78 D; 79 A; Parm. 135 A; Tim. 37 E.

[3]) Tim. 27 D; 38 A; Phaed. 78 D.

[4]) Phaedr. 247 C, rep. V, 477 B; 478 C; 479 E; Cratyl. 440 A—D; Phaed. 79 A; Tim. 51 D; Parm. 135 B C; Phileb. 58 A; 59 A—C.

[5]) Tim. 27 D.

[6]) rep. VI, 508 D.

[7]) rep. V, 479 C.

[8]) rep. V, 478 E.

[9]) rep. V, 478 C; 479 E; Tim. 51 D.

[10]) Phileb. 59 A—B; vgl. Soph. 249 B.

[11]) rep. V. 479 A; VII, 524 C.

genteil [1]). Ferner behält kein Ding eine bestimmte Eigenschaft auf ewige Dauer; im Verlaufe der Zeit wird es zu entgegengesetzten Bestimmungen übergehen [2]). Das Sinnliche, weil es nicht unveränderlich ein Schönes, Gleiches, Grosses ist, kann also den innern Grund für jene Bestimmungen nicht in sich selbst tragen; denn hätte es ihn in sich selbst, so würde die Bestimmung ihm auch unabänderlich zukommen. Es ist kein Schönes, Gleiches, Grosses u. s. w. aus sich (καθ' αὐτό), sondern setzt ein solches aus sich Schönes, Gleiches, Grosses, mit andern Worten die Idee des Schönen, Gleichen, Grossen, als seinen letzten Grund voraus. Nur der Idee mithin kommt das ihr eigentümliche Sein an und für sich zu; das Sinnfällige dagegen besitzt die ihm zustehenden Bestimmungen nur durch Teilnahme [3]) an den Ideen. Diese Teilnahme aber besteht darin, dass das werdende und vergehende Sinnfällige die Nachahmung, das Abbild der Idee, die ewig seiende Idee das Muster und Urbild des Sinnfälligen darstellt. Das Sinnfällige ist nur vorübergehende Erscheinung (ein φανταζόμενον), Wiederschein des wahrhaft Seienden [4]).

Aber worin soll dieser Schein sich zeigen? Welches ist, um ein treffendes neuplatonisches [5]) Bild zu gebrauchen, der Spiegel zum Auffangen jener Bilder? Eine mehr subjectivistisch gerichtete Zeit würde hier vermutlich auf das erkennende Subject selbst verweisen, in dessen unvollkommener Anschauung das einheitlich Seiende nur gebrochen und mit einem trüglichen Schein der Einbildung überzogen sich darstelle. Dem Realismus des alten Hellenen ist ein solcher Ausweg fremd. Ihm kann der Ort der Nachbilder, der dieselben auffangende Spiegel, nur ein objectiv Gegebenes sein. So ergiebt sich für Plato die Notwendigkeit eines zweiten Principes neben den Ideen für die Erklärung der Weltbildung. Es ist dasjenige Element der Wirklich-

---

[1]) rep. VII, 523 B. — [2]) Phaed. 78 E; 103 B.

[3]) Tim. 48 E (bis jetzt haben wir zwei Gattungen des Seienden unterschieden:) ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. Parm. 132 D (es scheint sich so zu verhalten:) τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.

[4]) Tim. 49 E; 50 C. — [5]) Plotin. enn. III 6, cap. 7. 9. 13. 14, p. 229, 9. 230, 15. 236, 16. 227, 4 Müller.

keit, welches er im Timaeus als das allgemeine Receptaculum, als Mutter und Pflegerin alles Werdenden bezeichnet, und welches wir nach dem Vorgange des Aristoteles mit einem aristotelischen, für Plato freilich nicht völlig zutreffenden Ausdrucke die platonische Materie zu nennen gewöhnt sind [1]).

Um aber die idealen Urbilder in der Materie zum abbildlichen Ausdruck zu bringen, bedarf es einer bewegenden Kraft in oder neben den Ideen. Wo Plato populär spricht — wie es um seine philosophische Lehrmeinung steht, mag hier dahingestellt bleiben — bezeichnet er dieselbe als Gottheit. Daher die im Altertum herkömmliche Fixierung seiner Principien auf diese drei: Gott, die Ideen, die Materie [2]).

Die einzige Stelle, an der Plato seine auf das Problem der Materie bezüglichen Ansichten eingehender und im Zusammenhange entwickelt, findet sich im Timaeus. Erst in zweiter Linie kommen bestimmte Ausführungen des Philebus in betracht. Dieselben leiten zu der Form der Lehre über, welche Plato in seinen mündlichen Vorträgen entwickelte, und für die in den aristotelischen Berichten das älteste Zeugnis vorliegt. Sachlich wertvoll ist vor allem die im Timaeus dargestellte Lehre.

---

[1]) Dass der Name ὕλη dem Plato fremd, hebt Chalcid. in Tim. c. 308 mit Recht hervor. Der Ausdruck findet seine volle Erklärung als technischer Terminus in der That erst aus dem aristotelischen Begriffe der Materie, als des Gestaltbaren, Potenziellen. Für diesen allgemeinen Begriff des Gestaltbaren bietet die Vorstellung des „Arbeitsmateriales“, welche Bedeutung das Wort ὕλη schon bei Plato hat (Phileb. 54 B; vgl. Tim. 69 A), ein passendes Bild; nicht in gleichem Maasse für den platonischen Begriff von der Materie als dem Aufnehmenden. Wenn bei dem angeblichen Locrer Timaeus das Wort ὕλα des öftern im technischen Sinne gebraucht wird (93 B; 94 A. B. C; 97 E), so giebt dieser Umstand nur einen Beweis mehr ab für die Unechtheit der Schrift. Im übrigen vgl. Zeller II[3] a, 605, 1.

[2]) Alexander Aphr. bei Simplic. phys. I, p. 43, 4—7; Plut. plac. I 3, 21 (Diels, Doxogr. p. 287); Stob. eccl. I, p. 308; Justin. coh. ad Graec. c. 6, p. 7 B; Theodoret. Graecar. affect. curat. IV 11; Irenaeus adv. haer. II 18, 3 Harvey II 14, 3 Massuet; Cyrillus cont. Jul. imp. II, p. 48 B Aubert (tom. VI, Paris, 1638); Hippolyt. refut. I 19, 1; Epiphan. de haer. prooem. Vol. I, p. 275, 8 Dindorf; ibid. l. III c. 8. Vol. III, p. 565, 4 Dind.; anacephal. I, p. 234, 12 Dind.; Ambros. hexaem. I 1, 1; Joann. Damasc. de haeres. c. 6, p. 77 Lequien (I, 684 Migne); Chalcid. in Tim. c. 307 (ed. Wrobel). Dagegen führt Achilles (Tatius), isagoge in Arati phaenomena c. 3 (bei Petavius, Uranologion, Paris. 1630, p. 125 B), als die drei Principien an: Gott, die Materie, das dem Werden und Vergehen Unterworfene.

Zugleich ist sie historisch die bedeutsamere. Hauptsächlich an sie knüpft Aristoteles an und durch Vermittlung des letzteren auch die Stoiker. Die alte Academie dagegen übernimmt die abstrusere Lehre des greisen Plato, kann ihr aber nur geringe Nachwirkung verleihen. Erst der neupythagoreische und neuplatonische Syncretismus hat auch diese Elemente wieder hervorgezogen.

2. Die Darstellung des Timaeus.

Um eine sichere Grundlage für die Entscheidung der mannigfachen Streitfragen zu gewinnen, welche über die Natur der platonischen Materie bestehen, haben wir zunächst den Gedankengang des betreffenden Timaeusabschnittes einer Analyse zu unterziehen.

Der Timaeus zerfällt in drei Hauptabschnitte. Nach einer voraufgeschickten Einleitung (p. 17—27 B) behandelt der erste Abschnitt die Werke der Vernunft (27 C—47 E), der zweite die Werke der Notwendigkeit (47 E—69 A), der dritte diejenigen Werke, bei denen sowohl der Vernunft wie der Notwendigkeit ein Anteil zukommt (69 A—92 B).

Der vernünftige Character der Welt ist darin begründet, dass sie das stets werdende Abbild des immer seienden Vernunftreiches der Ideen darstellt. Der Timaeus leitet darum die Darstellung der Naturphilosophie ein durch die Unterscheidung einer zweifachen Gattung (27 D). Die erste ist das immer Seiende, dem Werden Entnommene (*τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον*), d. h. die Ideen, die zweite das immer Werdende, niemals Seiende, (*τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε*) d. h. die sinnlich wahrnehmbare Welt. Sind beide Gattungen auch von einander verschieden, so sind sie doch nicht ohne Beziehung zu einander. Das Seiende ist vielmehr Urbild des Werdenden, das Werdende Nachbildung des Seienden (28 A). Die Ordnung der sichtbaren Welt aber nach dem Vorbilde der Ideen ist das Werk der göttlichen Vernunft[1]).

[1]) Es ist dies der von Socrates aufgenommene Gedanke des Anaxagoras, vgl. Plat. leg. XII, 967 B; Arist. met. I 3, 984 b 15—19; I 4, 985 a 18 ff. — Xenoph. memor. I 4, : ff. Plat. Phaed. 97 C ff. — Was Plato (Phaed. 98 B ff 8.) in Übereinstimmung mit Arist. metaph. I 4, 985 a 18—21; phys. II 8, 198 b 16 an Anaxagoras tadelt, ist nur die mangelhafte Durchführung der Teleologie von seiten desselben, an deren Stelle, sobald es sich um Erklärung des Einzelnen handele, die mechanische Causalität trete. Dass dies der Grund des Tadels, sieht man

Indem sich Plato nun anschickt, zu erzählen, in welcher Weise diese Ordnung des Weltalls vor sich gegangen, bestimmt er zunächst (29 B—C) den wissenschaftlichen Character, welchen eine solche Darstellung seiner Überzeugung nach nur haben könne. Dieser Character, hebt er hervor, ist bedingt durch den Gegenstand der Darstellung. Nur von dem unveränderlich Seienden, der Vernunfterkenntnis Zugänglichen, kann die Wissenschaft eine sichere, jede Einrede abschneidende Rechenschaft geben; bei demjenigen dagegen, was nur ein Bild jenes unveränderlichen Seienden darstellt, ist eine solche feste Bestimmung unmöglich. Hier findet nur ein Glauben (*πίστις*) statt: denn wie das Werden zum Sein, so verhält sich das Glauben zur Wahrheit [1]. Wir müssen uns bei einem solchen Object mit wahrscheinlichen Reden (*εἰκότες λόγοι*) begnügen und selbst dann zufrieden sein, wenn es uns nicht gelingen will, stets die volle Übereinstimmung in unsern Reden zu wahren [2]. — Deutlicher als namentlich durch die letzte Bestimmung konnte Plato in der That kaum zu verstehen geben, dass die folgende Erzählung von der Weltbildung nicht in allem dogmatisch zu nehmen sei, sondern dass sie vielfach in mythischer Hülle das für die Phantasie vorstellbar zu machen suche, wovon eine streng begriffliche, ausschliesslich auf Vernunftgründe gestützte Ableitung aus den eigentlich wissenschaftlichen Grundlagen seines Systemes geben zu können er für unmöglich hielt.

Diese „wahrscheinliche Rede“ hebt nun damit an, dass erzählt wird, wie der Bildner des Alls eine sichtbare, in regelloser Bewegung befindliche Masse vorfindet, die er dann, getrieben von seiner Güte, aus der Unordnung zur Ordnung führt (30 A). Es ist die sogenannte „secundäre Materie“, deren Besprechung

---

besonders deutlich an dem Phaed. 98 C—D gewählten Beispiel, durch welches Socrates das Ungenügende in der Schrift des Anaxagoras klar zu machen sucht. Mit Unrecht bezieht Sartorius a. a. O. S. 133 den Tadel auf die Homoeomerienlehre, an der Plato die Starrheit der Elementarteilchen auszusetzen gehabt habe.

[1]) Tim. 29 C: *ὅ τί περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.*

[2]) Tim. 29 C: *ἐὰν οὖν . . . μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς.* Über den Sinn des Ausdrucks *εἰκότες λόγοι*, der durch die Übersetzung „wahrscheinliche Reden“ nur sehr inadäquat wiedergegeben wird, vgl. Susemihl II, 320 f.

einem spätern Orte aufbewahrt bleiben soll. Die einzelnen Stufen, in welchen Plato jene Ordnung der Welt sich vollziehen lässt, und in deren Mittelpunct die Einführung mathematischer Ordnung durch die Weltseele steht (34 B ff.), brauchen hier nicht weiter verfolgt zu werden, da Bestimmungen über die Natur des körperlich Seienden in ihnen nicht gegeben werden.

Der Vernunft, deren Werk der erste Abschnitt geschildert, setzt der zweite Abschnitt die Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) zur Seite (47 E). Denn die Entstehung der Welt ist nicht das ausschliessliche Werk der Vernunft, sondern ist bedingt durch das Zusammentreten von Vernunft und Notwendigkeit. Nur dadurch, dass die Vernunft über die Notwendigkeit siegte, indem sie dieselbe überredete, von dem Werdenden das Meiste zum Besten zu führen, wurde das All. Es ist also, soll anders die Darstellung vom Werden der Welt eine vollständige sein, auch über diese „umherschweifende Ursache" (*τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας*) zu sprechen (48 A). Der Ausdruck „umherschweifende Ursache" weist uns auf den Beginn des ersten Abschnittes zurück. Dort (30 A) war eine regellos bewegte sichtbare Masse als Stoff der Weltbildung vorausgesetzt, die der Ordner des Alls vorfindet, ohne dass nach den Gründen derselben weiter gefragt wäre[1]). Jetzt aber soll die Untersuchung wieder zum Anfang zurückkehren und erwägen, wie vor der Entstehung des Kosmos die Naturen von Feuer, Wasser, Luft und Erde wurden. Denn sehr mit Unrecht betrachte man — die Naturphilosophen sind gemeint — Feuer, Wasser, Luft und Erde als die Elemente der Weltbildung, ohne weiter nach ihrer Herkunft zu forschen, da dieselben doch in Wahrheit nicht den Sprachelementen, d. h. den Lauten, sondern erst den aus diesen zusammengesetzten Sylben vergleichbar seien. Es ist also aufs neue nach den Principien dieser körperlichen Naturen zu suchen. Ein völliger Abschluss wird dabei, wie Plato meint, nicht zu erzielen sein; vielmehr wird sich die Untersuchung auch hier mit dem Wahrscheinlichen zufriedenstellen müssen (48 B—D).

Schwierigkeiten macht in dieser Darstellung vor allem der Begriff der Notwendigkeit. Man pflegt freilich sehr leicht

[1]) So lässt die hesiodische Theogonie zuerst das Chaos dasein, ohne um seine Herkunft weiter sich zu kümmern.

über die Frage nach dem Sinn dieses platonischen Begriffes hinwegzugehen und glaubt durch den Gegensatz von Teleologie = Vernunft und mechanischer Causalität = Notwendigkeit alles erklärt zu haben. Allein was ist das für eine Notwendigkeit, die sich von der Vernunft soll überreden lassen — ein Ausdruck, der von Plato noch einmal an einer späteren Stelle wiederholt wird [1])? Es wäre, scheint es, eine nicht notwendige, weil abänderbare, Notwendigkeit, also eine contradictio in adiecto [2]). Suchen wir darum den Sinn dieser „Notwendigkeit" durch Vergleichung derjenigen Stellen, in denen sie erwähnt wird, genauer festzustellen.

Den Ausgangspunct dafür mögen die Worte bilden, mit denen Plato am Schlusse des zweiten Abschnittes die voraufgehenden Erörterungen zusammenfasst. „Dieses alles aus *Notwendigkeit* so Gewordene", heisst es dort (68 E — 69 A), „übernahm damals der Werkmeister des Schönen und Besten in dem Werdenden, als er den sich selbst genügenden und höchst vollkommenen Gott (die Welt nämlich) hervorbrachte, indem er sich der hierauf bezüglichen *mitwirkenden Ursachen* (*αἰτίαι ὑπηρετοῦσαι*) bediente, selbst jedoch das Wohlgeratene (*τὸ εὖ*) in allem Werdenden bewirkte. Demnach muss man zwei Gattungen von Ursachen unterscheiden, das *Notwendige* (*ἀναγκαῖον*)" — man beachte, dass das „Notwendige" hier ausdrücklich als *Ursache* bezeichnet wird und also mit der eben genannten „Notwendigkeit" zusammenfällt — „und das *Göttliche*, das Göttliche aber in allem des Besitzes eines glücklichen Lebens halber suchen, soweit es unsere Natur gestattet, das Notwendige dagegen um jenes willen, indem man erwägt, dass es ohne dieses nicht möglich ist, eben jenes, dem wir nachstreben, allein zu begreifen oder zu erfassen oder seiner sonst irgendwie teilhaftig zu werden." — Plato unterscheidet auch hier eine doppelte Ursächlichkeit, die aus Notwendigkeit und die als „göttliche" bezeichnete. Die Aufgabe der *göttlichen* Ursächlichkeit ist es, das „Wohlgeratene" (*τὸ εὖ*), d. h. also die Ordnung des Regellosen, herbeizuführen. Die entgegenstehende *notwendige* Ursächlichkeit characterisiert sich durch folgende

---

[1]) 56 C: *ὅπῃ περ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκε.*

[2]) Nicht mit Unrecht bemerkt G. Grote, Plato III, 249, diese Notwendigkeit Plato's sei, was die moderne Metaphysik als Willensfreiheit bezeichne.

Bestimmungen. Sie vermag die Ordnung nicht aus sich herbeizuführen; wohl aber ist sie mitwirkende Ursache, indem sie um jener ersteren Ursächlichkeit willen da ist; denn ohne das „Notwendige“ ist es unmöglich, des „Göttlichen“ teilhaftig zu sein. Wir sehen, wie hier der Begriff der notwendigen Ursache im wesentlichen auf den Begriff der Mittelursache, d. h. des zur Erreichung bestimmter höherer Erfolge notwendigen Mittels, hinausläuft.

Ähnliche Betrachtungen finden wir auch am Schlusse des ersten Hauptabschnittes. Plato ist hier einen Augenblick über den Kreis seiner Aufgabe hinausgegangen, indem er über den Bau des menschlichen Körpers, über die physikalischen und physiologischen Vorgänge beim Sehen, beim Traumvorstellen und beim Erscheinen von Spiegelbildern einige Bemerkungen vorausgenommen hat. „Alles das nun“, fährt er fort, (46 C), „gehört zu den Mitursachen (*ξυναίτια*), deren sich Gott als dienender (*ὑπηρετοῦντα*) bedient, indem er die Gestalt des Besten nach Möglichkeit vollendet.“ Er hebt dann hervor, wie die meisten dergleichen nicht für Mitursachen, sondern für die eigentlichen Ursachen hielten, indem sie alles durch Erwärmung und Abkühlung, Verdünnung und Verdichtung erklären wollten, da doch der Liebhaber der Vernunft zuerst nach den Ursachen der vernünftigen Natur fragen müsste. — Hatte die eben besprochene Stelle den Begriff der notwendigen Ursache dem Begriffe der Mitursache gleichgesetzt, so erfahren wir aus dieser, dass die Causalität körperlicher Naturen als solche Mitursache zu betrachten ist.

Einiges Weitere ersehen wir aus einer dritten Stelle des Timaeus (76 D). Auch hier wird mit dem Begriffe der Mitursache operiert, den wir schon oben dem der notwendigen Ursache gleichgesetzt fanden. Es werden nämlich Sehnen, Haut und Knochen als die Mitursachen (*ξυναίτια*) für die Entstehung des Fingernagels bezeichnet, wogegen die eigentliche Ursache seiner Entstehung darin liege, dass er von der Vernunft des Zukünftigen wegen (*ἐσομένων χάριν*) gebildet sei. — Die Mitursache wird an diesem Orte der zwecksetzenden Vernunft entgegengestellt. Sie befasst die materiellen Hülfsmittel, durch welche die Ziele der Vernunft verwirklicht werden. Der Gegensatz der eigentlichen und der

Mitursache ist hier auf den des vernünftigen Zweckes und der materiellen Mittelursache zurückgeführt[1]).

Hier nun werden wir uns der bekannten Ausführungen des Phaedo (97 C ff.) erinnern, in denen Socrates den Anaxagoras tadelt, dass er, anstatt auch im einzelnen nach dem Zwecke der Dinge zu fragen, bei der Erklärung des Einzelnen nicht mehr die auf das Beste eines jeden Dinges abzielende Vernunft, sondern Luft, Äther, Wasser u. s. w. als Ursache angebe. Das sei gerade so, wie wenn jemand auf die Frage, weshalb Socrates hier im Gefängnisse sitze, antworten wolle: weil sein Leib Knochen und Sehnen besitze, und weil die Knochen Gelenke hätten, die Sehnen aber sich ausdehnen und zusammenziehen könnten, und weil eine Biegung der Knochen in den Gelenken auch die Sehnen zusammenziehe und dadurch die Glieder krümme, so dass er jetzt gekrümmt dort sitze; da er doch in Wahrheit deshalb hier sitze, weil es, nachdem es den Athenern besser geschienen, so über ihn zu beschliessen, ihm selber besser erschienen sei, hier zu sitzen und die Strafe zu erleiden, welche jene beschlossen; andernfalls ihn jene Knochen und Sehnen längst nach Megara oder Boeotien getragen hätten. Es sei daher sehr thöricht, dergleichen wie Knochen, Sehnen u. s. w. als Ursache zu bezeichnen; vielmehr müsse man sagen, dass er, ohne jenes zu besitzen, das, was ihm gut scheine, nicht ausführen könne. Aber wie im Dunkeln tappend bezeichne die Menge, eines ganz falschen Namens sich bedienend, jenes als die Ursache und zeige durch diese Verwechslung, dass sie nicht unterscheiden könne, „dass etwas anderes ist die Ursache für das Seiende, etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache wäre“ [2]).

Diese Phaedostelle giebt uns, indem sie die aus der zuerst besprochenen Stelle des Timaeus (68E—69A) gezogenen Folgerungen bestätigt, bestimmte Auskunft darüber, in welchem Sinne jenen Mittelursachen der Character der Notwendigkeit zukomme. Dieselbe soll keineswegs die Unvermeidlichkeit

[1]) Hieraus erklärt sich auch der Begriff des *ξυναίτιον* Polit. 281 E, wo es die Kunst bezeichnet, welche die nötigen Hülfsmittel für diejenige Kunst liefert, welche das Werk selbst schafft.

[2]) Phaed. 99 B: *τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.*

der Wirkung andeuten, was ja dadurch von vornherein ausgeschlossen ist, dass der Timaeus die Notwendigkeit überredet werden lässt. Sie betrifft überhaupt nicht die Verknüpfung von bewegender Ursache und Wirkung, sondern deutet hin auf die Abhängigkeit, in welcher der Zweck zu den Mitteln steht, die zu seiner Verwirklichung erforderlich sind. Die Notwendigkeit jener Ursache ist keine innerliche, auf ihre eigene Wirkungsweise bezügliche; sie beruht auf einer äussern Beziehung, indem jene Ursache die notwendige Voraussetzung für etwas anderes ausmacht. Die Vernunft, ist die Meinung Plato's, kann ihre auf das Wohlverhalten, d. h. auf die Ordnung, abzielenden Zwecke in der Welt nicht rein aus sich verwirklichen; sie bedarf dazu als Mitursachen, d. h. als Mittel, notwendig der materiellen Dinge. Die Einteilung Plato's berührt sich also mit der modernen Unterscheidung von teleologischer und mechanischer Causalität, ohne sich mit derselben zu decken. Denn einmal übersieht sie, indem sie die „notwendige" Ursache auf das Gebiet des Materiellen beschränkt, dass auch auf rein geistigem Gebiete kein Zweck ohne die entsprechende bewegende Ursache bewirkt werden kann. Dann aber ist dem platonischen Begriffe der „notwendigen" Ursache trotz des Namens gerade die Vorstellung einer unvermeidlichen, eindeutigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung fremd, welche wir doch vor allem im Auge haben, wenn wir von mechanischer Causalität sprechen. Das „Notwendige" erscheint vielmehr bei Plato gerade als das Regellose, Umherschweifende (die *πλανωμένη αἰτία* 48 A), in welches erst durch das Eingreifen der Vernunft feste Ordnung und regelndes Gesetz gebracht wird.

Nicht im Widerspruch damit steht Tim. 46 D, wo es heisst, der Liebhaber von Vernunft und Wissenschaft müsse die Ursachen der vernünftigen Natur zuerst verfolgen, diejenigen aber, welche stattfinden, wenn etwas von aussen bewegt wird und nun anderes mit Notwendigkeit bewegt, erst zu zweit[1]. In der Notwendigkeit, mit der das Bewegte seinerseits etwas anderes be-

[1] Tim. 46 D: *τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας.* Zu der Stelle vergl. Susemihl, Genet. Entwickelung, II, S. 343.

wegen soll, findet G. Schneider[1]) die Lehre von unabänderlichen Gesetzen ausgesprochen, an welche die Natur gebunden sei. Aber eine der körperlichen Natur an sich innewohnende, mit Notwendigkeit wirkende Kraft, auf welche hier alles ankommt, würde jene Stelle nur dann lehren, wenn sie den Umstand, dass ein Körper, falls er von aussen bewegt wird, wieder einen andern in Bewegung setzt, auf eine in der materiellen Natur selbst gelegene Kraft zurückführte. Hier ist aber nur davon die Rede, dass ein Körper, der von aussen bewegt wird, die Bewegung „mit Notwendigkeit" weiter giebt. Der Grund dieser Notwendigkeit liegt hier nicht so sehr in einer Kraft, welche dem gestossenen Körper von Haus aus eigen wäre, als in der Natur des Anstosses, der seiner Natur nach mit Notwendigkeit sich fortpflanzt. Dabei bleibt gleichwohl bestehen, dass Plato jenen Körper als Ursache bezeichnen kann, nämlich als Ursache in zweiter Linie oder als Mittelursache; denn nur durch ihn hindurch kann der Anstoss zu dem weiterhin Bewegten fortschreiten, er ist also notwendige Vorbedingung, d. h. Mitursache.

Ganz dieselbe Bedeutung, die wir so gewonnen haben, scheint der Ausdruck „Notwendigkeit" an dem uns beschäftigenden Orte (47 E f.) für den ersten Blick allerdings nicht zu haben. Wenn freilich gleich anfangs dem durch die Vernunft Gebildeten das durch Notwendigkeit Gewordene gegenübergestellt wird (47 E), so ist es immerhin noch leicht, an jene relative Notwendigkeit zu denken, an dasjenige, was mit Notwendigkeit dann werden musste, wenn die

[1]) Gust. Schneider, Die Platon. Metaph. S. 22.

[2]) Eine ähnliche Bedeutung der Notwendigkeit kennt auch Aristoteles. Er unterscheidet das ἁπλῶς ἀναγκαῖον und das ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον (phys. II 9, 199 b 34; de gen. et corr. II 11, 337 b 10. 26). Letzteres umfasst das zur Erreichung eines Zweckes notwendige Material. So ist es notwendig, dass das Beil, wenn es spalten soll, von Eisen (phys. II 9, 200 a 7—15; de part. an. I 1, 642 a 9—11), und nicht etwa von Holz oder Wolle (met. VIII 4, 1044 a 27—29) sei; wenn ein Haus gebaut werden soll, ist ein Fundament, zum Zwecke des Fundamentes Lehm notwendig (de gen. et corr. II 11, 337 b 14—15). Schon Simplicius (phys. II, p. 388, 11—30) hat die Verwandtschaft dieser Ausführungen mit den platonischen bemerkt. Zu phys. II 9 citiert er sogar zwei von den oben behandelten platonischen Stellen (Tim. 68 E und Phaed. 99 B), um dadurch seine Behauptung zu rechtfertigen, dass Aristoteles hier „platonisch rede".

Vernunft, d. h. die Idee, überhaupt ein Object ihres Wirkens haben sollte. Aber im folgenden Satze wird die Notwendigkeit unverkennbar personificiert und als besondere personificiert gedachte Kraft der gleichfalls persönlich gefassten Vernunft gegenüber gestellt. War oben die Wirkung der Notwendigkeit noch als ein unpersönliches Geschehen dem persönlichen Bilden der Vernunft entgegengestellt [1], so wird hier ganz in persönlicher Weise gesagt, dass die Vernunft über die Notwendigkeit herrsche, indem sie dieselbe überrede, von dem Werdenden das Meiste zum Besten hinzuführen, und dass so dadurch, dass die Notwendigkeit von der vernünftigen Überredung besiegt wurde, im Anfang das All entstanden sei (48 A).

Man begreift, wie die hier der Notwendigkeit zugeschriebene Rolle dazu verleiten konnte, in derselben ein wirkliches persönliches Princip zu erblicken. So identificierte Plutarch von Chaeronea [2] die „Notwendigkeit" des Timaeus mit der bösen Weltseele, welche in dem uns vorliegenden Text der Gesetze gelehrt ist, und er hat damit auch bei einigen Neueren Beifall gefunden. Doch das wird später zu besprechen und zu widerlegen sein. Für jetzt möge auch ohne Beweis die gewöhnliche Ansicht, welche in jener „Notwendigkeit" eine blosse Personification sieht, als richtig angenommen werden. Dann fragt sich: Was wird hier in der Gestalt der „Notwendigkeit" personificiert? Der ganze Zusammenhang, wie besonders die Gleichstellung der „Notwendigkeit" mit der „umherschweifenden Ursache" (*πλανωμένη αἰτία* 48 A), zeigt uns, dass hier die regellos bewegte, sichtbare Masse in Frage kommen muss, welche der Weltbildner nach der Darstellung des Timaeus beim Antritt seiner ordnenden Thätigkeit vorfindet und durch Einfügung der Seele der Vernunft teilhaftig macht. Die „Notwendigkeit" personificiert also entweder diese Masse selbst, oder die in ihr wirkenden, sie bewegenden Kräfte. Letztere Annahme aber würde uns, da für Plato nur die Seele Princip der Bewegung ist [3], wieder zu der abgewiesenen Vorstellung von einer schon vor der Weltbildung existierenden Weltseele zurückführen. Die „Notwendigkeit" (*ἀνάγκη*) ist also nur ein my-

---

[1]) 47 E: *τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα* und *τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα.*

[2]) Plut. de an. in Tim. procr. c. 6, 2, p. 1014 D (das Genauere u. s.).

[3]) Phaedr. 245 C; leg. X, 892 A ff. 895 B—898 A.

thisch personificierender Ausdruck für die sich bewegende Masse selbst. Sie bezeichnet nichts anderes als das „Notwendige" (*ἀναγκαῖον*), ein Ausdruck, den wir ja auch in der Schlussstelle des ganzen Abschnittes (68 E) mit dem Ausdrucke „Notwendigkeit" wechseln sahen[1]). Nun ist aber die Entwickelung und Bewegung innerhalb dieser Masse, sofern von der sie regelnden Ordnung der Vernunft abgesehen wird, so wenig eine notwendige, dass sie nicht nur der „Überredung" der Vernunft nachgeben soll (48 A), sondern dass sogar an einer spätern Stelle ausdrücklich der Zufall als in ihr herrschend genannt wird[2]). Als „notwendig" kann sie daher bezeichnet werden, nicht in sich betrachtet, sondern nur insofern ihre Beziehung zur ordnenden Vernunft inbetracht kommt; sie ist für die Vernunft notwendig als der Gegenstand, ohne den diese ihre ordnende Thätigkeit nicht ausüben kann. Wir haben somit, wenn auch erst auf dem Umwege einer Auflösung des personificierenden Bildes, denselben Sinn des Wortes wiedergewonnen, den wir oben aus mehreren anderen Stellen entwickelten.

Bezeichnet aber die „Notwendigkeit" das Körperliche, dessen Vorhandensein die Vernunft notwendig voraussetzt, so ist das, was „aus Notwendigkeit geworden", was durch die „von der vernünftigen Überredung besiegte Notwendigkeit" „zum Besten geführt" ist, die Summe der Momente in der körperlichen Natur, welche nicht aus ihrer durch den göttlichen Weltbildner bewirkten Durchseelung vermittelst der Weltseele resultieren, sondern welche jene notwendig vorauszusetzende körperliche Natur entweder schon beim Beginn der Weltordnung mitbrachte, oder welche sie doch selbst, freilich unter der „Überredung", d. h. Leitung der Vernunft, hervorbringen kann. Es ist also das „aus Notwendikeit Gewordene" die Summe jener Momente der Ordnung, welche die körperliche Natur unabhängig von der Beseelung der Welt durch die Weltseele betreffen[3]).

---

[1]) S. S. 118.

[2]) 69 B: *τότε γὰρ οὔτε τούτων ὅσον μὴ τύχῃ τι μετεῖχεν, οὔτε τὸ παράπαν ὀνομάσαι τῶν νῦν ὀνομαζομένων ἀξιόλογον ἦν οὐδέν, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ εἴ τι τῶν ἄλλων.*

[3]) Ihre Bestätigung findet diese Deutung durch die Klarheit und Einfachheit, welche sie in der Disposition des Timäus aufdeckt. Das Werk der Vernunft, über welches der erste Abschnitt handelt, besteht in der Beseelung der Welt, durch welche dieser die Vernunft eingepflanzt wird. Denn da

Wie das Werk der Notwendigkeit zu Stande gekommen, um das es sich für uns handelt, darüber sagt der Ausdruck „Notwendigkeit“ nach dem Entwickelten noch gar nichts. Nur das Gebiet bezeichnet er, nicht die in ihm wirkende Ursache, nur den sich entwickelnden Gegenstand, nicht die Gründe seiner Entwickelung [1]). Auskunft über diese Principien der körperlichen Natur erhalten wir erst durch die folgenden Ausführungen, welche uns noch einmal an den Ausgangspunct der ganzen Weltentwickelung zurückversetzen, um nunmehr die bis dahin versäumte Angabe der Principien auch des Unbeseelten nachzuholen.

Den Ausgang für die Erklärung des Körperlichen, sinnlich Wahrnehmbaren bildet eine Erweiterung der früher (27 D—28 A) gegebenen Einteilung des Seienden. — „Damals unterschieden wir“, beginnt Plato unter erneuter Anknüpfung an den Anfang des ersten Hauptabschnittes seine Auseinandersetzung (48 E), „zwei Gattungen; jetzt aber müssen wir noch eine andere dritte Art kund machen. Denn bei dem früher Gesagten reichten zwei

---

der allgütige Bildner der Welt bei seiner Überlegung fand, „dass von dem seiner Natur nach Sichtbaren kein unvernünftiges Werk je, im ganzen genommen, schöner sein werde als das Vernunft Besitzende, dass aber Vernunft ohne Seele unmöglich einem zuteil werden könne, so pflanzte er denn wegen dieser Überlegung die Vernunft in die Seele, die Seele aber in den Körper, und baute so das All“ (30 A—B). Das Werk der Notwendigkeit, dem der zweite Abschnitt gewidmet ist, stellt die in der Materie, dem Körperlichen an sich und unabhängig von seiner Beseelung geschaffene Ordnung dar. Da nämlich die Vernunft ihren eigentlichen Sitz nur im Seelischen (30 B), nur im Unsichtbaren (46 D) hat, so ist die rein materielle Ordnung, mag sie auch im letzten Grunde nicht ohne die weltgestaltende Vernunft zustande kommen — denn es heisst ja, dass die Notwendigkeit, überredet von der Vernunft, das Werdende zum Besten führe (48 A) — doch kein vernünftiges Werk im engeren Sinne. Sie ist vielmehr ein Werk der Notwendigkeit, d. h. ein durch die Entwickelung des Notwendigen — des Materiellen nämlich, das ja für die Entfaltung des Vernünftigen. Seelischen die notwendige Voraussetzung bildet — herbeigeführtes Werk. Nachdem so der erste Abschnitt die Ordnung des Psychischen oder Vernünftigen, der zweite die des Materiellen oder Notwendigen behandelt, kann nun der dritte zum Physiologischen übergehen, zur Vereinigung von Vernunft und Notwendigkeit, d. h. von Psychischem und Materiellem.

[1]) Sind diese Ausführungen richtig, so fällt, was Tennemann (Gesch. d. Phil. II, 373), Könitzer (a. a. O. S. 19. 23), Brandis (Griech.-röm. Phil. II a, S. 303), Überweg (a. a. O. S. 60), Bassfreund (a. a. O. S. 71) u. a. von der ἀνάγκη als einem der Materie innewohnenden Bewegungsprincip u. dgl. gegen Zeller u. a. geltend machen.

Gattungen hin, die eine, die zugrunde liegende Gattung des Vorbildes, nur mittelst der Vernunft zu begreifen und stets dieselbe bleibend, die andere die Nachahmung des Urbildes, welche ein Werden hat und sichtbar ist. Eine dritte unterschieden wir damals nicht, im Glauben, dass die zwei ausreichten. Jetzt aber scheint uns der Vernunftschluss zu nötigen, dass wir eine schwer zu erklärende, dunkle Gattung mit Worten zu beleuchten unternehmen. Was für eine Wesensbeschaffenheit soll man ihr also ihrer Natur nach beilegen? Doch vor allem eine solche, dass sie wie eine Amme Aufnehmerin alles Werdens sei" [1].

Doch diese mehr bildlichen als begrifflichen Bestimmungen werden von Plato selbst als ungenügend bezeichnet. Es sei das zwar richtig gesagt, bedürfe aber weiterer Aufhellung (49 A).

Um die nun folgende entscheidende Auseinandersetzung richtig würdigen zu können und namentlich um Wert und Bedeutung des Einzelnen abzuschätzen, müssen wir die Gliederung des Ganzen beachten. Dieselbe ist aus den eigenen Andeutungen des Schriftstellers unschwer abzuleiten, da derselbe durch Übergangsformeln die Wendepuncte der Untersuchung verständlich genug angegeben hat.

Plato beginnt (49 B) mit einer Kritik der von ihm schon kurz vorher (48 B) berührten gangbaren naturphilosophischen Anschauungen, nach denen eins der sogenannten Elemente: Feuer, Wasser, Luft, Erde, oder auch alle zusammen, die eigentlichen Urbestandteile ausmache. Hatte er diesen angeblichen Elementen oben ohne weiteren Beweis den Character von Urbestandteilen abgestritten, so folgt nunmehr die Begründung des Widerspruchs. Wie Melissus [2], schliesst auch Plato aus den durch zahlreiche Zwischenstufen des Verdichtungs- und Verdünnungsprocesses vermittelten Übergängen der Elemente in einander [3],

---

1) 49 A: *τίν' οὖν ἔχον δύναμιν κατὰ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα, πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην.*

2) Meliss. fragm. §. 17; s. S. 58.

3) Wenn Plato bei der Darstellung der Entwickelungsstufen vom Wasser ausgeht, so ist dieses natürlich nur beispielsweise gesetzt. Dass die Polemik speciell gegen Thales sich richte, wie Sartorius a. a. O. S. 135 annimmt, ist wenig wahrscheinlich, einmal weil Plato überhaupt nur gegen solche Philosophen polemisiert, die entweder seine Zeitgenossen sind, oder doch für seine Zeit Bedeutung haben; dann, weil die hier bekämpfte, bis ins Einzelne durchgeführte Lehre von den verschiedenen Stufen der Verdichtung und Verdünnung

dass man keinem einzigen eine bestimmte, bleibende Natur beilegen dürfe. Von keinem einzigen könne man sagen, dass es eben dieses sei; es sei nur ein so beschaffenes; denn es fehle ihm die Beständigkeit, welche das Wort dieses bedeute [1]). Vielmehr dürfe man — und damit wird die erste bedeutsame Bestimmung über die „platonische Materie" gegeben — nur das, worin ein jedes Ding entstehend erscheine und woraus es wieder verschwinde, als dieses bezeichnen [2]).

Den Mittelpunct dieser Ausführungen bildet der Begriff des dieses (*τοῦτο, τόδε*) im Gegensatz zu dem des so beschaffenen (*τοιοῦτον*). Es fragt sich, was Plato unter beidem versteht. Man könnte an den Gegensatz von Subject und Prädicat, von Substanz und Accidens [3]), von Besonderem und Allgemeinem und

erst dem Anaximenes zugeschrieben wird. Martin, Études II, 174 (den Sartorius S. 134, wo er meint, die Commentatoren enthielten keinerlei Auskunft über die Frage nach dem von Plato bekämpften Gegner, übersehen hat) möchte an irgendwelche Pythagoreer denken; aber die Auctorität, die er, wenn auch nicht ohne eine leise Restriction, dafür anführt, Ocellus der Lucanier (c. 1 §. 13; c. 2 §. 13—21), ist eben gar keine (vgl. S. 33 Anm. 2 g. E.). — In Wirklichkeit ist es nicht nötig, nicht einmal möglich, hier einen bestimmten Gegner zu nennen. Die bekämpfte Ansicht bildet vielmehr einen gemeinsamen Grundzug der gesamten älteren ionischen Naturphilosophie und der auf ihrem Boden stehenden Speculation. Sie ist daher von Plato ebenso im allgemeinen bekämpft, wie ihr Melissus l. c. als der gewöhnlichen Anschauung entgegentritt. Darum ist es für unsere Stelle auch ganz belanglos, dass Plato, wie Bobertag S. 11 erinnert, später (54 B f.) die Erde von dem allgemeinen Kreislauf ausnimmt. Es ist das keine Einschränkung des hier Vorgetragenen; denn hier berichtet Plato über die ionische Ansicht von der Verwandlung des Stoffs durch Verdichtung und Verdünnung; dort handelt es sich um seine eigene Meinung von den durch die wechselnde Combination der Elementardreiecke erklärlichen Übergängen.

[1]) 49 D: *ἀσφαλέστατα μακρῷ περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν· ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἀεί, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὥς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθά τι· φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις.*

[2]) 49 E: *ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὁποιονοῦν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ' ὅσα ἐκ τούτων, μηδὲν ἐκεῖνο αὖ τούτων καλεῖν.* — Aristoteles hat vielleicht auch unsere Stelle im Sinn, wenn er phys. I 7, 191 a 13—14; met. VII 3, 1029 a 28; VIII 1, 1042 a 27 u. ö. die Ansicht bestreitet, dass die Materie ein *τόδε τι* sei.

[3]) Bassfreund a. a. O. S. 23.

noch an manches andere denken. Plato meint nichts von alledem. Dass Feuer, Wasser u. s. w. kein „dieses", begründet er damit, dass jene keine Festigkeit (*βεβαιότης*) besässen, sondern rasch entflöhen, ohne für die Ausdrücke, welche, wie die Wörter *τόδε*, *τοῦτο*, *τῷδε* und ähnliche, ein bleibendes Sein bezeichneten, stand zu halten. Der Gegensatz zwischen dem Begriffe des „dieses" und dem des „so beschaffenen" deckt sich für ihn also mit dem des Bleibenden und des Werdenden [1]).

Nun handelt es sich in dem ganzen Abschnitt darum, die Principien der materiellen, körperlichen Natur nachzuweisen. So werden wir denn als den Obersatz der Beweisführung Plato's den Gedanken zu betrachten haben, dass die wahren Principien, die wahren Elemente der körperlichen Natur etwas Bleibendes, Unveränderliches seien. Die sogenannten Elemente aber, würde der Untersatz lauten, sind nichts Bleibendes, Unveränderliches. Woraus sich dann der Schlusssatz ergiebt, dass Feuer, Wasser u. dgl. nicht als letzte Principien der körperlichen Natur betrachtet werden können.

Indes wäre das nur die Negative. Nun aber wird von Plato stillschweigend vorausgesetzt, dass das *τοιοῦτον* ein *τοῦτο* verlange. Damit ist der Weg zur positiven Beantwortung der Frage nach den Principien offengehalten. Sind die vier Elemente ein „so beschaffenes", so verlangen sie ein „dieses", in welches sie eintreten, um zu erscheinen, und aus welchem sie wieder verschwinden. Auf diese Weise ist die „Amme" und „Aufnehmerin" alles Werdens, von der oben (49 A) die Rede, wieder eingeführt. Zugleich erfährt sie in doppelter Beziehung weitere Bestimmungen. Im Anschluss an ihre obige Bezeichnung als „Aufnehmerin" erscheint sie als das, w o r i n Wärme, Kälte u. s. w. hervortreten; im Gegensatz zu den wechselnden Elementargestalten bildet sie das Bleibende, Dauernde. Weiteres über die Natur der Materie lässt sich aus den hier gegebenen Bestimmungen nicht ableiten. Plato versucht es daher, dieser Dürftigkeit zunächst durch einige Bilder nachzuhelfen.

---

[1]) Vgl. Simpl. in phys. I, p. 226, 17: *καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον, ὅτι ὁ μὲν Πλάτων κατὰ τὸ ὑπομένειν θεωρῶν τὴν ὕλην αὐτῇ μᾶλλον τὸ τόδε τι δίδωσιν . . . ὁ δὲ Ἀριστοτέλης τὸ τόδε τι κατὰ τὴν μορφὴν θεωρῶν τοῖς εἴδεσι αὐτὸ παρέχει* (wiederholt von Bessarion in calumm Plat. II, 6, fol. 20ᵛ sup ed. Ald.).

Der Übergang zu dem neuen Gedankengliede und sein Verhältnis zum Voraufgehenden ist vom Schriftsteller bestimmt hervorgehoben. „Wir müssen uns bestreben“, sagt er (50 A), noch deutlicher darüber abermals zu sprechen“. Aber worüber? Offenbar über das, was soeben auseinandergesetzt wurde, nämlich dass Feuer, Wasser, Luft u. s. w. nicht eigentliche Principien seien, sondern dass das wahre Princip der Körperlichkeit in etwas Anderem, wirklich Unveränderlichem gesucht werden müsse. Dass in der That dieser Gegensatz gegen die naturphilosophische Gleichstellung der sogenannten Elemente mit den letzten Principien den leitenden Gesichtspunct auch dieses Abschnittes bildet, zeigen besonders deutlich die Schlussworte desselben (51 A). Dieselben fassen in unverkennbarer Anknüpfung an den Eingang des Abschnittes die gegebenen Ausführungen dahin zusammen, dass die Mutter und Aufnehmerin alles Gewordenen weder Erde noch Luft, weder Feuer noch Wasser sei, sondern eine andere, schwer zu bestimmende Gattung. Es ist von Wichtigkeit, diesen Zusammenhang festzuhalten. Gerade das Übersehen desselben hat dazu verleitet, aus einzelnen Bestimmungen dieses Absatzes Folgerungen über die Natur der platonischen Materie zu ziehen, welche nach dem ganzen Zusammenhange unmöglich von Plato beabsichtigt sein können. Das gilt in besonderem Maasse für das erste der Gleichnisse, durch welches Plato nunmehr seine Ansicht verdeutlicht (50 A).

Wenn jemand alle möglichen Formen aus Gold bildete, indem er jede entstandene Form sofort wieder umgestaltete, ohne in dieser Umformung jemals einen Ruhepunct eintreten zu lassen, so könnte man auf die Frage, was das sei, nur antworten: Gold[1]); das Dreieck und die übrigen Figuren dagegen, welche, so wie sie gesetzt sind, sofort wieder verschwinden, könnte man nicht als Seiendes (ὡς ὄντα) bezeichnen. Soweit das Bild. Dasselbe wird nunmehr auf die „alles aufnehmende Natur“ angewendet. Diese ist es, welche stets als das Selbe bezeichnet werden muss. Denn niemals geht sie aus ihrer Natur (δύναμις) heraus, welche, wie

[1]) Eine Kritik bei Aristoteles de gen. et corr. II 1, 329 a 15—21. Dieselbe verkennt freilich das bloss Bildliche der platonischen Ausführungen durchaus.

schon an früherer Stelle bemerkt wurde [1]), darin besteht, dass sie immer alles aufnimmt. Niemals nimmt sie eine den aufgenommenen Formen ähnliche Form an. Als „bildsame Masse" — wie man das platonische *ἐκμαγεῖον*, freilich höchst unzureichend, zu übersetzen pflegt [2]) — bleibt sie vielmehr unverändert für alles offen daliegen, nur vorübergehend bewegt und geformt von dem Eintretenden, d. h. von den Nachbildern des wahrhaft Seienden, die auf eine schwer zu beschreibende, später noch zu behandelnde Art in ihr ausgeprägt werden und so bewirken, dass sie, die unveränderliche, dennoch hier so, dort so erscheint [3]).

Hier wird die „Aufnehmerin" als das unveränderlich Bleibende unterschieden von dem Veränderlichen, was in sie ein- und aus ihr austritt, sie mit dem Schein des Mannigfaltigen umhülhüllend. Alles Schwergewicht der Vergleichung fällt darauf, zu zeigen, dass die „Aufnehmerin" den wechselnden Gestaltungen von Feuer, Wasser u. s. w. gegenüber das unveränderliche Prius sei, dass sie, trotz aller in sie ein- und aus ihr austretenden Bestimmtheiten doch unter diesem Scheine der Mannigfaltigkeit überall die ihr eigentümliche Natur bewahre, die eben darin besteht, Aufnehmerin von allem zu sein. Gänzlich verkannt wird die Absicht des Vergleiches von allen denjenigen, welche meinen [4]), weil Plato die „Aufnehmerin" mit dem Golde, also

---

[1]) 49 A, citiert S. 126 Anm. 1.

[2]) Der Sinn des *ἐκμαγεῖον*, d. h. etwas zum Aufnehmen von Abdrücken Geeigneten, ergiebt sich aus Theaet. 191 C—D, wo auch das mit dem hier gebrauchten *τυποῦσθαι* (50 D *ἐκτυποῦσθαι*) gleichbedeutende *ἀποτυποῦσθαι* vorvorkommt. Arist. met. 1 6 988 a 1 verwendet das Wort für die unbestimmte Zweiheit, welche Plato später den Ideen als das eine Element zugrunde legt. Vgl. über den Ausdruck übrigens Trendelenburg, Platonis de ideis et numeris doctrina, p. 79 sq.

[3]) 50 B: *ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταὐτὸν αὐτὴν ἀεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως. δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον· τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰσαῦθις μέτιμεν.*

[4]) Bassfreund, S. 17. Zutreffend sind dagegen die auf diese Stelle bezüglichen gegen Teichmüller (Gesch. d. Begr. S. 317) gerichteten polemischen Bemerkungen Bassfreund's S. 50 f.

einem Stoffe, vergleiche, so müsse er sie ebendeshalb auch als Stoff gedacht haben. Wie es mit jener Ansicht von der stofflichen Natur der platonischen Materie im übrigen auch stehen möge — worüber später das Notwendige gesagt werden wird —, auf den Vergleich derselben mit dem Golde kann sie sich nicht stützen.

Das in die „Aufnehmerin“ Eintretende und wieder aus ihr Austretende ist zweifellos identisch mit dem „in ihr Werdenden“ und „aus ihr Verschwindenden“, von dem zuvor (49 E) die Rede war. Es muss also auch wie dieses die elementarischen Bestimmtheiten bedeuten. In der That wird ja auch von diesen, was hier (50 C) versprochen, später gezeigt, in welcher Art sie nämlich „geprägt“ werden. Es geschieht das dort, wo Plato die Unterschiede der Elemente auf die Verschiedenheiten in Form und Combination der Dreiecke zurückführt, aus denen die kleinsten Elementarkörperchen gebildet sind. So begreifen wir auch, wie Susemihl [1]) richtig hervorhebt, weshalb Plato mit Vorausbeziehung auf die Erörterungen, die im folgenden Abschnitte über die Elementarflächen und Elementarkörper gegeben werden, als Beispiel für die aus dem Golde zu bildenden Figuren gerade das Dreieck wählt. Ebenso werden in weiterer Hindeutung auf diese Erörterungen die elementarischen Bestimmtheiten als „Formen“ bezeichnet, welche die sie aufnehmende Natur „ausgestalten“ (διασχηματίζειν) sollen.

Die angeblichen „Elemente“ der Naturphilosophen haben sich also bereits aufgelöst in jene „Formen“ und die unveränderliche „Aufnehmerin“. Die Formen aber sind nichts Ursprüngliches, sondern sie sind nur ein- und austretende Nachahmungen des immer Seienden.

Den Rang von eigentlichen Principien für die körperliche Natur haben daher von den oben [2]) unterschiedenen drei Gattungen nur diese zwei: die Ideen und die Materie. Plato drückt dieses in einem Bilde aus (50 A), indem er die Ursache, welche das Werdende sich ähnlich macht und eben dadurch werden lässt, d. h. die Idee, dem Vater, dasjenige, worin das Werdende entsteht, der Mutter, das Werdende selbst als das aus jenen beiden Abgeleitete dem Sohne gleichstellt. Eine kleine Unbestimmtheit in dem Begriffe dieses Werdenden ist freilich nicht zu verkennen. Dasselbe wird

[1]) Genet. Entwickel. II 409. — [2]) S. S. 125 f.

als Nachbild der Idee betrachtet. Nachahmung der Idee aber sind eigentlich diejenigen Merkmale an den Dingen, durch welche diese in ihrem Wesen bestimmt werden; im weiteren Sinne indes auch diese Dinge selbst. So kann Plato unter dem Werdenden bald die sinnlichen Dinge, bald die ein- und austretenden Formen verstehen, die Materie als Aufnehmerin bald der Körper (50 B)[1]), bald der Formen schildern. Das eine ist mit dem andern gegeben[2]).

Hatte schon das Bild des Goldes, das unter allem Wechsel der Formen seine Natur bewahrt, dazu gedient, die sich stets gleichbleibende, durch die ein- und austretenden Formen innerlich nicht afficierte Natur der Materie zu erläutern, so wird dieser Gedanke durch zwei weitere Gleichnisse noch mehr veranschaulicht und zugleich in einer neuen Richtung vervollständigt. Der vorige Vergleich nämlich zeigte uns, dass die Materie von dem, was bereits in sie eingetreten ist, in sich nicht determiniert werde. Nunmehr wird dargethan, dass dieselbe, um diese ihre Natur als Aufnehmerin von allem bewahrheiten zu können, auch vor der Aufnahme der Formen nicht innerlich determiniert sein dürfe. Es wird an die Salbenbereitung erinnert, bei der man das Öl, um ihm einen beliebigen Wohlgeruch mitteilen zu können, möglichst geruchlos macht, ferner an das Verfahren beim Ausarbeiten eines Reliefs aus einer weichen Masse, der man durch Glätten zuvor jede störende Eigenform nimmt. So darf auch die „Aufnehmerin", um alle Formen aufzunehmen und das ungetrübte Bild von allem zeigen zu können, nicht bereits irgend eine Bestimmtheit an sich tragen. Andernfalls würde neben und in der eingetretenen Form die ihr eigentümliche Form miterscheinen und so die Verähnlichung eine unvollkommene bleiben. Als dies ununbegrenzt Formbare muss die in Frage stehende Natur an sich völlig formlos (ἄμορφον 50 D), muss frei von allen Formen (51 A) sein. Dann aber — und hiermit greift Plato auf den Ausgangspunct des Abschnittes zurück — „werden wir die Mutter und Aufnehmerin des gewordenen Sichtbaren und durchaus sinnlich Wahrnehmbaren weder Erde, noch Luft, noch Feuer, noch Wasser nennen, noch irgend sonst mit dem Namen dessen, was dar-

---

[1]) Ein Ausdruck, der von Überweg a. a. O. S. 60 richtig proleptisch gedeutet wird: Formen annehmen, so dass dadurch Körper entstehen. Das Nähere weiter unten.

[2]) Vgl. Zeller II[3] a, 642, 1.

aus entstanden oder woraus dieses entstanden[1]), sondern wenn wir behaupten, es sei ein unsichtbares, formloses, alles aufnehmendes Wesen, auf irgend eine schwer zu erklärende Weise des Intelligiblen teilhaft[2]) und sehr schwierig zu erfassen, so werden wir keine irrige Behauptung aussprechen. Soweit es aber nach dem Vorgesagten möglich ist, seine Natur zu treffen, würde man so am besten sagen: als Feuer erscheine jedesmal sein feurig gewordener Teil, der wässerig gewordene als Wasser; Erde und Luft aber, soweit es Nachbilder davon aufnimmt“ [3]).

So hat denn dieser Abschnitt, dessen innere Einheit sich schon äusserlich in der Gleichheit seines Anfangs- und Schlussgedankens ankündigt, im wesentlichen nur gezeigt, was die Materie **nicht** ist, nicht, was sie ist. Die Aufnehmerin alles Werdenden, war in Kürze das Resultat, hat in sich selbst keine der Bestimmtheiten, welche als Nachbilder des wahrhaft Seienden in sie eintreten. Ebensowenig wird sie durch die Aufnahme derselben innerlich afficiert. Sie bleibt darum unveränderlich die für alles Aufnahmefähige. Aber was diese Natur, welche alles aufnimmt, nun für sich ist, das ist noch nicht im geringsten deutlich geworden. Zweimal zwar hiess es, die Wesensbeschaffenheit, das Vermögen (*δύναμις*) der Materie bestehe darin, Aufnehmerin von allem zu sein (49 A; 50 B)[4]); allein hier ist ihr Wesen

---

[1]) Auf die über die Deutung der letzten Worte zwischen Susemihl II, 405 und Zeller II[3] a, 610, 1 bestehende Meinungsverschiedenheit braucht hier aus dem Grunde nicht näher eingegangen zu werden, weil dieselbe für unsere Absicht ohne Belang ist.

[2]) Mit Unrecht sieht Bassfreund a. a. O. S. 24 — und schon Überweg a. a. O. S. 58 scheint die Sache ähnlich zu fassen — hierin den Gedanken, die Materie sei, „wenn auch in etwas anderer Weise als die Ideen“, intelligibel. Wie schon Zeller II[3] a, 641, 4 erinnert, zeigt 50 C, dass nicht von der **Erkennbarkeit** der Materie durch unsere Vernunft die Rede ist, sondern von der „schwer zu sagenden“ **realen Gestaltung** derselben, welche von den Ideen ausgeht.

[3]) 51 A: *διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα, καθ' ὅσον δ' ἐκ τῶν προειρημένων δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ, τῇδ' ἄν τις ὀρθότατα λέγοι, πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι, τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ, γῆν δὲ καὶ ἀέρα, καθ' ὅσον ἂν μιμήματα τούτων δέχηται.*

[4]) Das Missverständnis von Teichmüller, der (Stud. z. Gesch. d. Begr. S.

nur bestimmt im Gegensatz zu dem in sie Eintretenden; eine für sich verständliche Bestimmung der Materie ist damit noch nicht gegeben. So sagt auch Aristoteles von der Vernunft, ihre Natur bestehe in nichts anderem, als darin, dass sie die Möglichkeit von allem sei [1]), obwohl er von ihrem Wesen doch noch manche anderweitige Bestimmung zu geben weiss. Wir werden darum von vornherein geneigt sein, von dem nächsten Abschnitt eine mehr positive Characterisierung der Materie zu erwarten. Sollte aber diesem Erwarten in der That entsprochen werden, so werden wir keineswegs, wie das wohl geschehen ist [2]), an dem verspäteten Auftreten einer solchen Bestimmung Anstoss nehmen und sie deshalb für etwas bloss Nebensächliches erklären; wir werden vielmehr im Gegenteil eine künstlerische wie logische Notwendigkeit darin erkennen, dass Plato mit der Hauptsache, mit der positiven Lösung des Problems, erst zuletzt kommt.

Die fundamentale Bedeutung dieses, wiederum durch eine besondere Übergangsformel markierten Abschnittes liegt vor allem darin, dass derselbe die ganze Untersuchung in den engsten Zusammenhang mit der eigentlichen Grundlage des gesamten platonischen Systems, der Ideenlehre, bringt. Zwar hatten schon die voraufgehenden Erörterungen mehrfach diese Lehre gestreift, indem sie die ein- und austretenden Formen als Nachahmungen des ewig Seienden bezeichneten (49 A; 50 C); aber den Ausgangspunct aller Untersuchungen jenes Abschnittes bildete doch immer wieder der Gedanke, dass die sichtbaren Elemente den Anforderungen an ein Princip der Körperlichkeit nicht genügten, und dass dieses Princip daher im Gegensatz zu ihnen bestimmt werden müsse. Jetzt aber wird die Frage nach der Existenz der Ideen sofort in den Vordergrund gerückt. Nicht bloss stillschweigend angenommen, wie im Vorigen, wird das Dasein dieser idealen Wesenheiten; es wird vielmehr in einer bedeutsamen Aus-

---

335 f.) in der *δύναμις* Tim. 50 B den aristotelischen Begriff der Möglichkeit finden will, ist durch Zeller II³ a. 615, 3 g. E. überzeugend zurückgewiesen. Tim. 49 A zeigt, dass *δύναμις* mit *χώρα* gleichbedeutend; vgl. oben S. 126.

[1]) Arist. de an. III 4, 429 a 21: *ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην ὅτι δυνατόν.* Vgl. Teichmüller, Stud. zur Geschichte der Begriffe. S. 333 Anm.

[2]) Bassfreund, S. 25 f.

führung mit einer solchen eindringenden Gründlichheit bewiesen, dass gerade diese Stelle von jeher als classischer Beleg für jene platonische Lehre betrachtet worden ist. All diese Momente zeigen, dass nunmehr die endgültige Discussion eröffnet und die eigentliche Entscheidung über das Wesen der Materie gefällt werden soll.

Giebt es ein Feuer an sich, fragt Plato (51 B), und alles dasjenige, wovon wir stets behaupten, dass jegliches an und für sich sei, oder ist allein dasjenige vorhanden, was wir sehen und sonst vermittelst des Körpers wahrnehmen? Wenn Wissen und richtige Meinung, beantwortet Plato die Frage, zwei verschiedene Gattungen bilden, so giebt es derartige, den Sinnen nicht zugängliche, nur im Denken erfassbare Ideen; wenn nicht, so müssen wir alles, was wir vermittelst des Körpers wahrnehmen, als ein festes Sein ansehen[1]. Aber die wesentliche Verschiedenheit von Wissen und richtigem Meinen wird dadurch erwiesen, dass das erstere nur durch Belehrung, das zweite dagegen durch Überredung erzeugt wird. „Da das aber sich so verhält, so müssen wir einräumen, dass Eines sei die sich selbst gleiche Idee, ein Unentstandenes und Unvergängliches, welches weder von anderswoher etwas in sich aufnimmt, noch irgend in ein anderes eingeht, ein Unsichtbares, auch durch andere Sinne nicht Wahrnehmbares, dasjenige, dessen Betrachtung dem vernünftigen Denken anheimfiel; ein Zweites aber sei das ihm Gleichnamige und Ähnliche, sinnlich Wahrnehmbare, Gewordene, stets Wechselnde, an einem Orte (*ἔν τινι τόπῳ*) Entstehende und von da wieder Verschwindende, durch ein mit Sinneswahrnehmung verbundenes Meinen Erfassbare; eine dritte Gattung bilde ferner stets das Räumliche (*τὸ τῆς χώρας*, wofür 52 D schlechtweg *χώρα*), des Vergehens nicht Fähige, allem, dem ein Entstehen zukommt, eine Stelle (*ἕδραν*) Gewährende, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses unechtes Denken (*λογισμῷ τινι νόθῳ*) Erfassbare, kaum Glaubhafte“[2].

---

[1]) Ähnlich *βεβαιότατα εἶναι* von der Festigkeit der Ideen Phileb. 15 B; vgl. Tim. 29 B.

[2]) 51 E: *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν· τὸ δ' ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημέ-*

Es werden hier also drei Gattungen unterschieden: 1. die Idee; 2. das der Idee Ähnliche, d. h. die ein- und austretenden Formen resp. die sinnlichen Dinge [1]; 3. die als das Räumliche bezeichnete Gattung, unter der wir offenbar die „Aufnehmerin", also die sogenannte platonische Materie, zu verstehen haben. Das Verhältnis der drei Gattungen möge folgende Tabelle veranschaulichen:

	I. Die Idee.	II. Das Gleichnamige.	III. Der Raum.
Seinsweise:	stets gleich	stets wechselnd	(stets gleich 50 B)
	ungeworden	geworden	?
	unvergänglich	vergänglich	unvergänglich
	weder aufnehmend, noch eingehend.	(aus- und eingehend 52 C)	alles aufnehmend
	(an keinem Orte 50 C)	an einem Orte	Ort
Erkenntnisweise:	nicht wahrnehmbar	wahrnehmbar	nicht wahrnehmbar
	durch Denken erfassbar	durch Meinung erfassbar.	durch ein Pseudodenken erfassbar.

Da die „Aufnehmerin" dieses Abschnittes als unsichtbar (51 A; 52 A. B) und stets gleich (50 B) beschrieben wird, so kann sie mit der als sichtbar und bewegt geschilderten Masse, welche der Weltordner beim Beginn seiner Thätigkeit übernahm (30 A) nicht ohne weiteres zusammenfallen [2], mag auch beides gelegentlich für Plato in einander übergehen [3]. Wir werden daher beide Vorstellungen von der Materie mit einer von Stallbaum [4], Martin [5]) u. a. verwendeten Ausdrucksweise als primäre und secun-

νον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν· τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν (das Komma richtig hinter *λογισμῷ τινι νόθῳ* seit Bekker).

[1]) Vgl. S. 132.

[2]) Wenn Tennemann, Syst. der plat. Phil. III. 36 f. beides dadurch zu vereinigen sucht, dass er dem *ὁρατόν* 30 A den Sinn unterlegt: für Gott sichtbar, so braucht auf eine solche Künstelei wohl nicht näher eingegangen zu werden.

[3]) Vgl. Tim. 88 D, wo der *τιθήνη τοῦ παντός*, d. h. der primären Materie, die regellose Bewegung der secundären beigelegt wird.

[4]) In seiner Ausgabe des Timäus, proleg. c. 5 und zu p. 49 A.

[5]) Études II, p. 204 u. ö.

däre Materie von einander unterscheiden, ohne indes über das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Vorstellungen schon jetzt irgend eine Bestimmung treffen, oder gar den von Stallbaum und Martin mit jenen Ausdrücken verbundenen Sinn herübernehmen zu wollen [1]). Ebenso müssen wir die Frage, was Plato eigentlich meine, wenn er die primäre Materie, nunmehr einen bestimmten Ausdruck für dieselbe einführend, als Raum bezeichnet, der folgenden Erörterung überlassen.

Nur auf eine Frage, zu welcher jene Beschreibung Anlass giebt, möge schon hier eingegangen werden. Sie betrifft die Natur des Denkprocesses, durch den wir die Materie erkennen sollen. Plato bezeichnet denselben als „unechtes Denken", als **λογισμὸς νόθος.** Worin das Wesen dieses „unechten Denkens" bestehe, hat er nicht näher ausgeführt. Die Neueren [2]) denken dabei zumeist an einen Analogieschluss. In der That stützt Aristoteles seinen Begriff der Materie auf einen solchen. Wie zur Bildsäule das Erz und zum Bett das Holz, heisst es bei ihm, so verhalte sich die Materie zur individuellen Substanz [3]). Schon der falsche Timaeus der Locrer hat den platonischen und den aristotelischen Ausdruck identificiert [4]), und ihm ist Alexander von Aphrodisias [5]) gefolgt. Allein jenes „unechte" Denken dürfte von Plato in demselben Sinne einem „echten" entgegengesetzt sein, wie derselbe auch sonst echte (*γνησίη*) und unechte (*νόθη*) Tugend [6]), echte und unechte Lust [7]) u. dgl. gegenüberstellt. Bei der unechten Tugend u. s. w. ist die Form die gleiche wie bei

---

[1]) Dass wir mit dieser Unterscheidung zweier Vorstellungen von der Materie uns zu Zeller II[3] a, 611 f. nicht in sachlichem Widerspruch befinden, wird sich später ergeben, wo gezeigt wird, dass beide Vorstellungen nur dieselbe Sache bezeichnen, nämlich die eine in mythischer, die andere in philosophischer Auffassung. S. S. 145 ff.

[2]) H. F. Richter, De ideis Platonis libellus (Lipsiae 1827) p. 45. Ritter II[2], 362 Anm. *). Martin II, 177. Susemihl II, 408. Ribbing I, 334 Anm. Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 316 f.; Literarische Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr. Bd. I (Breslau 1881), S. 294. Schwegler-Köstlin, Griech. Phil. 3. Aufl. S. 212.

[3]) Arist. phys. I 7, 191 a 7—12.

[4]) Tim. Locr. 94 B.

[5]) Alex. Aphrod. quaest. nat. I 1, p. 14 Spengel.

[6]) Plat. rep. VII 536 A; vgl. 535 C.

[7]) Plat. rep. IX, 587 B.

der echten; aber es fehlt ihr der Inhalt jener. Ein solcher Gegensatz trifft beim Analogieschluss nicht zu; der Analogieschluss, durch welchen Aristoteles auf den Begriff der Materie geführt wird, ist vielmehr, so lange wir nur die Schlussweise und nicht die besondere Natur des Begriffs der Materie ins Auge fassen, ohne Zweifel ein wahrer und eigentlicher Schluss. Nicht der Schluss aufs Analoge, sondern nur das Analogon des Schlusses kann als unechter Schluss bezeichnet werden.

Nun hat aber für Plato das schliessende Denken (*λογισμός*), welches zum empirischen im Gegensatze steht[1]) und auch im Timaeus die mehr apriorische Überlegung bezeichnet[2]), sein Gebiet im Reiche des idealen Seins, nicht in dem der wahrnehmbaren Welt[3]). Ein „unechter“ Schluss wird also da vorliegen, wo die Form des schliessenden Denkens nicht auf das ideale Sein angewendet wird, sondern wo sie die Negation des idealen Seins, mithin, wenn wir den Begriff des Seienden auf jenes ideale Sein beschränken, das Nichtseiende zu ihrem Gegenstande hat. So fassen den Begriff dieses Pseudoschlusses mit Recht die Neuplatoniker, indem sie daran erinnern, dass die Vernunft, wenn sie, von ihrem Gegenstande, den Ideen, abgewendet denke, nur so denke, wie das Auge die Finsternis sehe, ein uneigentliches, unechtes Denken, bei dem die Vernunft, aller Bestimmtheit entkleidet und doch thätig, vielmehr Nicht-Vernunft, ihr Denken ein Nicht-Denken sei[4]). Nichts anderes meint auch wohl G. Schneider, wenn er unter dem Ausdruck die Abstraction verstanden wissen will, d. h., wenn ich recht verstehe, nicht die gesonderte Auffassung einer mehreren Dingen gemeinsamen Bestimmung, sondern das Absehen von aller Bestimmtheit[5]).

---

[1]) Phileb. 57 A; vgl. 11 B; 21 C. — [2]) Tim. 30 B.

[3]) Parm. 129 E — 130 A (vgl. Stallbaum zu der Stelle). Die *λογισμῷ λαμβανόμενα* haben hier ganz denselben Sinn, wie 135 E das, was durch den *λόγος* erfasst und als Idee betrachtet wird.

[4]) Plotin. enn. II, 4, 10 (vgl. auch enn. I 8, 9 und II 4, 12) und fast wörtlich übereinstimmend Simplic. phys. I, p. 226, 28—29 (vgl. IV, p. 542, 20—22); Damasc. de princ. c. 25, p. 61 Kopp; Chalcid. in Tim. c. 335; 345. Proclus dagegen (in Tim. 79 A—B) denkt beim *ἀλλογισμὸς νόθος* an eine *δόξα*, welche den *λόγος* erfasst, aber ohne Einsicht in den Grund (vgl. Chalcid. in Tim. c. 347 Schluss); doch lässt auch er die Erkenntnis des *ἕν*, welche von ihm zu der Erkenntnis der *ὕλη* in Parallele gesetzt wird, durch einen *μὴ-νοῦς* erfolgen (79 B).

[5]) G. Schneider, Die Platon. Metaph. S. 8—9. Auch Siebeck, Forschungen

Jene dritte Gattung nun ist es, „im Hinblick auf welche wir träumen und behaupten, jedes Seiende müsse an einem Orte (ἔν τινι τόπῳ) sein und einen Raum (χώραν τινα) einnehmen; was aber weder auf der Erde noch im Himmel sei, existiere überhaupt nicht“ [1]). Das gelte nur vom Abbild, erwidert Plato, nicht von der nicht erträumten, in Wahrheit bestehenden Wesenheit, die, so lange sie von etwas verschieden, in diesem nicht sein könne (52 B—C). Dass wir jene dritte Gattung selbst nur wie im Traume erblickten, wie Teichmüller [2]) meint, sagt Plato nicht. Das Träumen besteht vielmehr darin, dass man das nur für die Erscheinung Gültige — nämlich die Notwendigkeit, an einem Orte zu sein — für etwas absolut Gültiges hält und es auch auf die Idee überträgt. Auch die Republik vergleicht die Verwechselung der Erscheinung mit dem an sich Seienden dem schlafenden oder wachenden Träumen. [3]). Ist es doch in der That die Eigentümlichkeit des Traumes, dass er das Bild für die Wirklichkeit hält.

Noch einmal fasst Plato (52 D) seine Ausführungen zusammen, um dann wieder an die secundäre Materie, die „umherschweifende Ursache“, anzuknüpfen, von der die Erörterung im zweiten Hauptabschnitt ursprünglich ausgegangen war. Das Seiende, der Ort und das Werden, recapituliert er, sind drei und dreifach, noch bevor das Weltgebäude geworden war [4]). Die

---

S. 114 und H. F. Müller, Plotins Forschung nach der Materie, Berlin 1882, S. 5 scheinen eine ähnliche Auffassung zu vertreten. Unklar bleiben die Ausführungen von Michelis, Philos. Platons II, S. 161 f.

[1]) Wie Simplic. phys. IV, p. 521, 24 gesehen, ist hiergegen gerichtet Arist. phys. IV 1, 208 a 29: τά τε γὰρ ὄντα πάντες ὑπολαμβάνουσιν εἶναί που· τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμοῦ εἶναι· ποῦ γάρ ἐστι τραγέλαφος ἢ σφίγξ;

[2]) Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 329. Ähnliches findet man übrigens auch bei Jowett in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Timaeus (The dialogues of Plato, translated into English, 2. ed. Oxford 1875, Bd. III S. 573).

[3]) Plat. rep. V, 476 C.

[4]) 52 D: οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῇ καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι. Die hier aufgeführte γένεσις steht jedenfalls im Sinne des γιγνόμενον 52 A, γένεσιν ἔχον 49 A, ähnlich wie bei Aristoteles de part. an. I 1, 641 b 31: γένεσις μὲν γὰρ τὸ σπέρμα, οὐσία δὲ τὸ τέλος. — Natürlich ist diese Stelle denen, welche in der secundären Materie und dem zeitlichen Weltanfang bei Plato nur eine mythische Einkleidung erblicken, keineswegs entgangen. Ganz ohne Grund

Amme des Werdens aber, und damit kehrt er zur secundären Materie zurück, indem sie wässerig und feurig wird, die Formen der Erde und der Luft aufnimmt, wird in ihren verschiedenen Teilen sehr verschieden gestaltet. Dadurch ging das Gleichgewicht in ihr verloren; alles schwankte und ward regellos hin- und hergeschüttelt, doch so, dass die gleichartigen Teilchen sich, wie Korn und Spreu beim Worfeln in einer Getreideschwinge, vorwiegend zu einander gesellten.

Augenscheinlich haben diese phantastischen Ausführungen keinen andern Zweck, als zu zeigen, wie aus der unsichtbaren primären Materie jene unregelmässig bewegte, sichtbare Masse entstanden sei, die secundäre Materie, welcher der Weltbildner durch die Weltseele Vernunft und Ordnung mitteilte.

Freilich tritt jetzt die Unklarheit, in welche eine derartige mythische Darstellung verwickeln musste, deutlich zutage. Konnte es im Eingange des zweiten Hauptabschnittes scheinen, als solle die Entwickelung des unbeseelten Stoffes als Werk der Notwendigkeit dem Werke der Vernunft selbständig zur Seite gestellt werden, so sehen wir hier den Plato dem Gedanken sich nicht verschliessen, dass alle Ordnung, auch die in der körperlichen Welt als solcher, auf die göttliche Causalität, d. h. auf die Vernunft, zurückzuführen sei. Dadurch erhält nun seine Darstellung das merkwürdig Zwitterhafte, was schon oben in dem Bilde der von der Vernunft überredeten Notwendigkeit zutage trat [1]). Jene ungeregelte Masse, wie der Weltbildner sie vorfand, soll doch wieder nur Spuren von Feuer, Wasser, Erde und Luft aufgewiesen, sie soll an alle dem, wie es am Schluss des zweiten

schreibt Bassfreund a. a. O. S. 72: „Dass das Werden überhaupt . . . nach Plato nicht erst mit der Weltbildung begann, wie Boeckh und Zeller offenbar voraussetzen, darüber hätte sie, ausser andern Gründen, auch schon die ausdrückliche Erklärung Plato's (52 D) belehren können, dass neben der Idee und der Materie als Drittes die *γένεσις* bereits existiert hat, bevor noch die geordnete Welt entstanden war.“ Als ob nicht Boeckh a. a. O. S. 33 und Zeller II[3] a, 611, 2 (und lange vor ihnen der Cardinal Bessarion, In calumniatorem Platonis II 5, fol. 18r med. ed. Ald.) sich ausdrücklich mit der Stelle auseinandersetzten (vgl. auch Bobertag a. a. O. S. 30). Übrigens hätte Bassfreund aus Proclus in Tim. 87 C ersehen können, dass sein Einwand bereits von dem Platoniker Atticus vorgebracht wurde, den Gegnern der Ansicht dieses aber wenig Beschwerde bereitete.

[1]) S. S. 122 ff.

Hauptabschnittes (69 B) heisst, nur durch Zufall teilgehabt haben, so dass man doch eigentlich von Feuer, Wasser u. s. w. nicht habe reden können. Darum habe Gott alles nach Formen und Zahlen geordnet, indem er das Ungeordnete aufs beste einrichtete[1]).

Damit ist der Übergang zu der auf Formen und Zahlen beruhenden Bildung der Elementarkörper und Elementardreiecke gegeben, welche uns später noch beschäftigen wird[2]). Bei diesen Elementardreiecken will die Auflösung des Materiellen im Timaeus stehen bleiben, aber „dem Gott, und von den Menschen dem, welcher ihm befreundet," seien noch weiter zurückliegende Principien bekannt[3]). In der That hat Plato später die Auflösung noch weiter getrieben. Der Philebus bezeichnet als „Gabe der Götter", die von einem Prometheus (d. h. Pythagoras) auf die Erde gebracht und von den Alten, welche den Göttern noch näher wohnten, überliefert wäre, die Einsicht, dass alles aus Grenze und Unbegrenztem zusammengesetzt sei[4]).

Als Inhalt der „wahrscheinlichen" Reden hat sich uns also Folgendes ergeben. Die geordnete Welt entsteht dadurch, dass der Weltbildner die regellose sichtbare Masse, welche er vorfand — die secundäre Materie —, mit der von ihm gebildeten Weltseele verband und ihr dadurch Vernunft und geordnete astronomische Bewegung einpflanzte. Die secundäre Materie hat zu ihrer Voraussetzung die unsichtbare „Aufnehmerin", die primäre Materie, in welcher die Formen von Feuer, Wasser u. s. w. als Bilder der entsprechenden Ideen entstehen und wieder verschwinden, nur in Spuren und zufällig ohne den Gott, in geordneter Weise erst durch sein Eingreifen.

Gehen wir numehr auf eine Prüfung der einzelnen Puncte ein, um aus der mythischen Einkleidung den philosophischen Kern

---

[1]) 53 B: *ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὑτῶν ἄττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν, ὅταν ἀπῇ τινὸς θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.* — [2]) S. S. 167 ff.

[3]) 53 D: *τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.*

[4]) Phileb. 16 C. vgl. 25 B—D. Mit Unrecht denkt Schneider, Platon. Metaph. S. 138 f. bei den „noch höheren Principien" an die Tim. 53 B genannten Zahlen.

herauszuschälen. Ich beginne mit der „secundären“ Materie, als derjenigen Bestimmung, bei welcher augenscheinlich das mythische Element eine ganz hervorragende Rolle spielt.

3. Die sogenannte „secundäre“ Materie des Timaeus; ihr mythischer Character.

Die Stellen des Timaeus, in welchen die sogenannte secundäre Materie, d. h. eine unabhängig von der Gottheit vor der Weltbildung existierende ungeordnete, sichtbare Masse von Plato soll gelehrt sein, haben bereits im Vorigen Erwähnung gefunden. „Da nämlich der Gott“ — schildert die erste (30 A) — „alles gut, böse aber nichts nach Vermögen haben wollte, so übernahm er alles Sichtbare, welches nicht in Ruhe befindlich, sondern bewegt war ohne Maass und Regel, und führte es zur Ordnung aus der Unordnung, jenes besser durchaus erachtend als dieses.“ Weitere Ausführungen bietet der Schluss des über die Materie handelnden Abschnitts (52 C—53 B), sowie die kurze Recapitulation am Schlusse der zweiten Hauptabteilung (69 B). Beide wurden im Voraufgehenden des genaueren analysiert [1]).

Dem Wortlaute nach wird an allen diesen Stellen übereinstimmend eine vor der Weltbildung vorhandene, von Gott unabhängige [2]) und daher ewige, sichtbare und körperliche Materie gelehrt, die, an sich ungeordnet, von Gott in der Zeit zur Ordnung der Welt gefügt wird.

Diese ungewordene Materie als Substrat der Weltbildung durch den Demiurgen ist denn auch schon im Altertum als integrierender Teil der philosophischen Anschauung Plato's betrachtet worden. Bereits Aristoteles [3]), hat in jener schon vor der Weltbildung vorhandenen regellos bewegten Masse eine dogmatische Lehrbestimmung gefunden [4]). Es sind ihm darin nicht wenige gefolgt,

[1]) S. S. 139—141.

[2]) Denn der Demiurg übernimmt dieselbe; vgl. 30 A: *παραλαβών*, 68 E: *παρελάμβανεν.* Boeckh a. a. S 16 übersetzt zwar das erstere durch: „so umfasste er“, als sollte *περιλαβών* gelesen werden; allein *παραλαβών* ist durch die angeführte Parallelstelle und durch Citate wie bei Simpl de cael. I, p. 136 b 35 K. (Schol. in Arist. 488 ^{a}b 17) geschützt.

[3]) Arist. de cael. III 2, 300 b 16—19.

[4]) Vgl. übrigens Zeller, Platon. Stud. S. 199 ff. S. 207 ff.

welche dadurch noch über ihn hinausgehen, dass sie jene Materie ausdrücklich als ungeworden bezeichnen. So Plutarch von Chaeronea [1]), der dieselbe übrigens mit der von uns als primärer bezeichneten Materie identificiert [2]), Atticus [3]), Albinus [4]) und andere Platoniker [5]), Auch von manchen christlichen Schriftstellern, wie Justinus [6]), Theophilus [7]), Tertullian [8]), Irenaeus [9], Athanasius [10]), Epiphanius [11]), wird gelegentlich dem Plato eine solche ungewordene Materie als Stoff der Weltbildung zugeschrieben, während andere, wie Tatian [12]), Athenagoras [13]), Lactantius [14]), Clemens von Alexandrien [15]), Maximus [16]), Origenes [17]), Gregor von Nyssa [18]),

---

1) Plut. de an. in Tim. procr. c. 5, p. 1014 B.

2) Plut. l. c. 5, p. 1014 D.

3) Atticus bei Euseb. praep. ev. XV, 6, 4; vgl. Procl. in Tim. 84 F — 85 A; 87 A; 99 C; 116 B. E; 119 B; 187 B. Stob. ecl. I, p. 894.

4) Alcinous (d. i. Albinus; vgl. Freudenthal, Hellenistische Studien, Heft 3, Berlin 1879, S. 275 ff.), *διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, c. 13 g. Ende.

5) Procl. in Tim. 84 F. Vgl. Chalcid. in Tim. c. 300. 352.

6) Justin. cohort. ad. Graec. c. 20, p. 19 A; c. 23 p. 22 A. Die Authenticität der Schrift ist zwar zweifelhaft, doch ist dieselbe jedenfalls älter, als von denen, die sie für pseudo-justinisch halten, meistens angenommen wird; vgl. Diels, Doxographi p. 17. Was die unbezweifelten Schriften Justin's angeht, so heisst es in der ersten Apologie (c. 59, p. 92 C) nur, dass nach Plato Gott die Welt gebildet habe, indem er die gestaltlose Materie umwandelte, ohne dass hier auf die Frage nach dem Entstanden- oder Unentstandensein der Materie selbst eingegangen würde.

7) Theophil. ad Autol. II. c. 4, p. 82 C.

8) Tertull. adv. Valent. c. 15 (vgl. adv. Hermog. c. 4). Damit steht apologet. c. 11 nicht im Widerspruch.

9) Iren. contr. haer. II 14, 4 Massuet; vgl. fragm. graec. 34 Mass. (32 Harvey) aus der Schrift *περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγέννητον τὴν ὕλην*, wo indes Plato nicht genannt ist.

10) Athanas. orat. de hum. nat. a Christo assumpta c. 2, tom. I p. 39 B. ed. Maurin.

11) Epiphan. de haeres. I 6, vol. I p. 293, 30 Dindorf.

12) Tatian. orat. ad Graec. c. 5, p. 145 C; c. 12, p. 151 A.

13) Athenagor. suppl. pro Christian. c. 4, p. 5 B.

14) Lactant. institut. christ. II 8.

15) Clem. Alex. strom. V 14, 89, p. 699 P. (vol. III, p. 70, 3—8 Dind.).

16) Maximus bei Euseb. praep. ev. VII 22 (vgl. Möller, Gesch. d. Kosmologie in der griech. Kirche, Halle 1860. S. 561—564).

17) Origen. de princ. II 1, 4 p. 78 Delarue; comment. in gen. p. 2.

18) Gregor. Nyss. de hom. opif. c. 23, vol. I, p. 210 D Migne.

Basilius [1]), Augustinus [2]) u. s. w., die vielgestaltige Ansicht von einer ewigen Materie bekämpfen, aber ohne sie dem Plato beizulegen, vielmehr durchweg gegen gnostische und verwandte Irrlehren sich wendend [3]), Dagegen verwarfen Porphyr und Iamblich [4]) eine solche wörtliche Auslegung und mit ihnen alle diejenigen, welche den zeitlichen Ursprung der Welt bei Plato als mythische Einkleidung zu bloss didactischem Zwecke ansehen. Suchten die Neuplatoniker doch aus einer, freilich willkürlich interpretierten, Stelle des Philebus zu erweisen, dass die Materie, weit entfernt, etwa ewig neben der Gottheit zu existieren, vielmehr nach Plato's Lehre ein ewiges Werk der Gottheit sei [5]) — eine Behauptung, welche von Hierocles [6]) sogar in der Weise zugespitzt wurde, dass er dem Plato die Lehre beilegte, Gott habe die Materie aus dem Nichts geschaffen. Wenn wir letztere Annahme nun auch als unhistorisch zurückweisen müssen, so ist doch jedenfalls von den Neuplatonikern, namentlich von Proclus, schlagend dargethan, wie sehr jene buchstäbliche Interpretation dem Geiste Plato's und sicheren Sätzen seines Systemes widerstreitet. Gleichwohl hat dieselbe, um ältere Gelehrte, wie Joh. Christoph Wolf [7]), Christ. Meiners [8]) u. a. zu übergehen, auch bei manchen Neueren, wie Martin [9]), Könitzer [10]), Überweg [11]), Bassfreund [12]), Köstlin [13]) u. s. w. Beifall gefunden, während andere, wie namentlich Zeller [14]) und Susemihl [15]), und

---

[1]) Basil. in hexaem. hom. II, c. 2, p. 13 Garner.

[2]) August. de civ. Dei XII, 15.

[3]) Damit dürfte Boeckh's Frage, a. a. O. S. 27, genügend beantwortet sein.

[4]) Procl. in Tim. 116 C. Philopon. de aetern. mundi VI 2.

[5]) Vgl. Procl. in Tim. 117 B, der sich auf Phileb. 23 C beruft.

[6]) Hierocl. de provid., excerpiert bei Phot. cod. 251.

[7]) Jo. Christoph. Wolf, Manichaeismus ante Manichaeos, et in Christianismo redivivus. Hamburg 1707. p. 124—133.

[8]) Christoph Meiners, Gesch. des Ursprungs, Fortgangs u. Verfalls d. Wissenschaften in Griechenland u. Rom. Bd. 2. Lemgo 1782. S. 710 f.

[9]) Études II, 181 ff.

[10]) A. a. O. S. 9.

[11]) Rhein. Mus. IX S. 76 Anm. 40.

[12]) A. a. O. S. 72. 74.

[13]) Köstlin-Schwegler S. 212 ff.

[14]) Platon. Stud. S. 209. Phil. d. Gr. II[3] a, 611 f.

[15]) Genet. Entw. II, 329.

lange vor ihnen der einsichtige Cardinal Bessarion [1]), in dieser Frage sich durchaus auf die Seite der Neuplatoniker stellen [2]).

In der That ist unschwer einzusehen, dass die Vorstellung einer solchen schon vor der Weltbildung vorhandenen bewegten sichtbaren Materie, wenn wir in ihr mehr als die mythische Verselbständigung eines ideellen Momentes erblicken wollen, mit sicheren Sätzen nicht nur des platonischen Systems überhaupt, sondern sogar des Timaeus selbst unvereinbar ist. Denn:

1. Drückt jene Vorstellung die wahre Ansicht Plato's aus, so muss die Bewegung, welche jener Materie beigelegt wird [3]), ihren Ursprung in dieser selbst haben. Nun ist aber für Plato das einzige sich selbst Bewegende, welches zugleich für alles andere, was bewegt wird, Quelle und Princip der Bewegung ist, die Seele [4]). Diese aber gehört nach der Darstellung des Timaeus zu dem erst bei der Weltbildung vom Demiurgen Hergestellten [5]). Für eine bereits vor der Bildung der Seele bestehende Materie fehlt es also an jedem Princip der Bewegung.

Dem Gewichte dieses Grundes haben sich schon die alten Verteidiger einer vor der Weltschöpfung vorhandenen ungeordneten Materie, Plutarch [6]) und Atticus [7]) nicht entziehen können. Sie leugnen deshalb unsern Untersatz, dass die Seele erst bei der Weltbildung entstanden sei. Derselbe gelte nur für die gute, geordnete Weltseele, nicht aber auch für die in den Gesetzen [8]) erwähnte böse, ungeordnete Weltseele [9]). Nur die erstere sei entstanden; die letztere sei ewig. Wie nun die gute Weltseele Princip der geordneten Bewegungen des Kosmos, so sei die böse Princip der ungeregelten Bewegung jener der Weltbildung vor-

[1]) In calumn. Plat. II 5, fol. 18 ff.; III 21, fol. 51v.

[2]) Ebenso Ast, Abh. d. Münch. Akad. 1835. S. 48. Fouillée, Philosophie de Platon I, 542—553 und andere.

[3]) κινούμενον 30 A; vgl. 52 E.

[4]) Phaedr. 245 C: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος . . . μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν (die Seele), ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. Vgl. leg. X, 892, A ff. 895 B—896 A.

[5]) Tim. 34 C. ff.

[6]) Plut. de an. in Tim. procr. c. 6 p. 1014 D ff.; quaest. Plat. IV p. 1003 A.

[7]) Procl. in Tim. 116 B; 119 B.

[8]) Plat. leg. X, 896 D ff. 897 D ff. 898 D ff.

[9]) Plut. de an. in Tim. procr. c. 6 p. 1014 E (vgl. de Is. et Osir. c. 48 p. 370 F); Procl. in Tim. 116 C; Chalcid. in Tim. c. 31 u. 300.

aufgehenden Materie[1]). Diese böse Weltseele sei unter der „Notwendigkeit" zu verstehen, von der nach dem Timaeus jene Masse beherrscht werde. Eine weitere Spur derselben finde sich in dem „Verhängnis" (εἱμαρμένη) und der „eingeborenen Begierde" (ξύμφυτος ἐπιθυμία), welche nach dem Politicus[2]) die Welt in gewissen Perioden verleiten soll, sich in entgegengesetzter Richtung zu der von Gott bewirkten geordneten Bewegung zu drehen.[3]). Das Verhältnis der unvernünftigen und der vernünftigen Seele denkt Plutarch so, dass die unvernünftige, ungeordnete Seele durch Teilnahme an der göttlichen Vernunft und Harmonie selbst verständig werde[4]) und nunmehr aus dem ungeordneten Körper der Welt einen geordneten mache[5]). So ist nur die Ordnung der Körperwelt und die nach Zahl und Verhältnis geordnete Seele Gottes Werk[6]); die ungeordnete Materie dagegen samt der sie bewegenden ungeordneten Seele steht dem Demiurgen als selbständiges Princip gegenüber.

Plutarch's Ausführungen, von Christ. Meiners[7]) wiederholt und von Tennemann[8]) in sein System der platonischen Philosophie aufgenommen, fanden einen scharfsinnigen Verteidiger an Martin[9]), dem dann auch Überweg[10]) und Könitzer[11]) gefolgt sind. Gleichwohl muss dieser Ausweg als durchaus unhaltbar zurückgewiesen werden. Denn:

a) Verwunderung müsste es zunächst erregen, dass im ganzen Timaeus von dieser bösen Weltseele nirgendwo die Rede ist. Wenn derselben eine so bedeutsame Aufgabe zufällt, warum

---

[1]) Ähnlich wohl Numenius; vgl. Chalcid. in Tim. c. 297: Platonemque idem Numenius laudat, quod duas mundi animas autumet, unam beneficientissimam, malignam alteram, scilicet silvam.

[2]) Politic. 272 E.

[3]) Plut. de an. in Tim. procr. c. 6. p. 1015 A, der für die εἱμαρμένη des Politicus ohne weiteres die ἀνάγκη des Timaeus einschwärzt.

[4]) Plut. quaest. Plat. II, 2. p. 1001 C.; IV, p. 1003 A.

[5]) Ebend. IV, p. 1003 A—B.

[6]) de an. procr. c. 5, p. 1014 C; c. 9, p. 1017 A.

[7]) Christoph Meiners, Vermischte Philosophische Schriften. I. Theil. Leipzig 1775. S. 38 ff.

[8]) A. a. O. Bd. III, S. 175 ff.

[9]) Études I, 355—357. II, 171 f. 182 f.

[10]) Rhein. Mus. IX, S. 76 Anm. 40.

[11]) A. a. O. S. 18 f.

spricht dann Plato nirgendwo von ihr? Man erinnert an die „Notwendigkeit“, welche an mehreren Stellen des Dialoges der Vernunft entgegengesetzt wird. Aber schon oben wurde bewiesen, dass diese keineswegs im Sinne einer der Materie innewohnenden Kraft gedeutet werden darf[1]). In Wirklichkeit redet der Timaeus nur von einem in unordentlicher Bewegung befindlichen „Sichtbaren“ (*ὁρατόν* 30 A), von einem durch die Verbindung mit der Weltseele zur Ordnung gebrachten „Körperlichen“ *σωματοειδές* 36 D—E), was doch beides auf die Seele nicht passt.

b) Fälschlich beruft sich jene Ansicht auf den Politicus. Denn abgesehen davon, dass dort ganz augenscheinlich ein Mythus vorgetragen wird, aus dem man nicht ohne weiteres Schlüsse auf das philosophische System Plato's ziehen kann, erscheint im Politicus nicht eine böse Weltseele, sondern das Körperliche (*σωματοειδές*) selbst als Ursache der Unordnung[2]). Auch daran kann erinnert werden, dass Plato die Ansicht daselbst ausdrücklich zurückweist, als seien es zwei einander feindliche Götter, welche die Welt in entgegengesetzten Richtungen bewegten[3]). Eine von der Gottheit nicht hervorgebrachte, gleich ihr ewige Weltseele würde aber schliesslich auf eine solche dem guten Gotte gegenüberstehende böse Gottheit hinauslaufen.

c) Nicht einmal die böse Weltseele der Gesetze[4]) kann in Wahrheit zu dem von Plutarch beabsichtigten Zwecke verwendet werden. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass die ganze über die Weltseele handelnde Stelle gleich manchen anderen in diesem nachgelassenen Werke Plato's den dringenden Verdacht einer Interpolation durch den Herausgeber Philipp von Opus erweckt[5]). Denn wie mehrere andere, eine gänzlich verdüsterte Lebensauffassung atmende Stellen, passt sie besser zu dem in der Epinomis stark hervortretenden Pessimismus des Opuntiers, als zu der ernsten, aber hoffenden Weltanschauung Plato's[6]). Auch dem

---

[1]) S. S. 125 Anm. 1.

[2]) Politic. 273 B.

[3]) Politic. 269 E.

[4]) über welche man Zeller II³ a, 828 ff., Susemihl II 598 ff. vergleiche.

[5]) Vgl. Zeller II³ a, 833, 3; phil. hist. Abhandl. d. Berl. Ak. d. Wissensch. 1873. S. 97, 2.

[6]) Vgl. Ivo Bruns, Plato's Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus. Weimar 1880. S. 64 u. bes. 95—105.

Umstande soll kein besonderer Wert beigelegt werden, dass die Ausführung in den Gesetzen die Deutung nicht ausschliesst, als werde die Unterscheidung der bösen Weltseele im Gegensatz zu der guten gleich anfangs nur als mögliche begriffliche Distinction eingeführt, deren eines Glied im Verlaufe der Untersuchung als nicht stichhaltig sich erweist [1]). Allein auch zugegeben, es rühre jene Ausführung wirklich von Plato her und sie enthalte in der That eine positive Lehrbestimmung, so besteht doch eine nicht wegzuräumende Verschiedenheit zwischen der bösen Weltseele, wie sie in den Gesetzen beschrieben wird, und der ungeordneten Weltseele, wie Plutarch sie auf Grund der Angaben des Timaeus postuliert hat und von seinem Standpunct aus hat postulieren müssen. Die böse Weltseele der Gesetze, wenn sie überhaupt existiert, existiert nicht ohne die gute; beide bestehen von vornherein neben und unabhängig von einander. Die im Timaeus gegebenen Bestimmungen dagegen lassen dem Plutarch in der That keine Wahl. Er muss die ungeordnete Weltseele, welche das bewegende Princip der vorweltlichen Materie bildet, als die frühere bezeichnen und die geordnete Weltseele durch göttliches Eingreifen seitens der weltordnenden Vernunft aus ihr hervorgehen lassen. Nicht einmal in der bösen Seele der Gesetze findet also jene in den Timaeus hineingetragene ungeordnete Weltseele eine Entsprechung. Damit aber ist auch die letzte Stütze hinfällig geworden, an welche sich die Deutung der „Notwendigkeit“ als eines die ungeordnete Materie bewegenden seelischen Princips lehnen könnte.

2. Ein weiterer Beweis für den mythischen Character jener ungeordneten vorweltlichen Materie liegt in der Unmöglichkeit, den Ursprung der Spuren von Formelementen, welche sie nach Plato bereits einschliessen soll, aus den platonischen Prämissen abzuleiten. Die Materie, welche an sich formlos ist (50 D; 51 A), jeder Form entbehrt (52 E; 51 A), unsichtbar, überhaupt nicht wahrnehmbar ist (51 A; 52 B), wird zur sichtbaren (30 A) secundären Materie nur durch das Minimum von Form, die „Spuren“ von Feuer, Wasser, Erde, Luft (53 B), an denen sie durch Zufall etwa Teil hat (69 B). Woher diese Formen? Die Ma-

[1]) Siebeck, Gesch. d. Psychol. I a. 279 f.

terie kann sie nicht aus sich hervorgebracht haben, wie Martin[1]) will. Denn die primäre Materie ist nur Ort zur Aufnahme, selbst kraftlos; die „Notwendigkeit“ aber, auf die Martin sich beruft, ist in dem von ihm gemeinten Sinne, wie oben gezeigt wurde, eine Fiction. Ebenso ist es unrichtig, wenn Könitzer[2]) schon das Sichtbar- und Tastbarwerden des der Weltbildung zugrunde liegenden Substrates auf den Weltbildner zurückführt; denn von der bereits als sichtbar und tastbar beschriebenen Materie sagt Plato ausdrücklich, dass sie sich in einem Zustande befinde, wie er zu erwarten sei, wo der Gott fern ist (53 B), und anderswo (30 A) heisst es von dem Gotte, dass er seiner Natur nach nur das Schönste hervorbringen könne. Auch an die Ideen ist nicht zu denken[3]). Wie sollte auch, wo die Ideen wirken, noch für Unordnung und Zufall (69 B) Raum bleiben? Und ist es für Plato nicht undenkbar, dass die Ideen, wo sie einmal als Ursache auftreten, nichts weiter hervorbringen sollten, als blosse „Spuren“ (53 B)?[4]). Dem Timaeus völlig fremd aber ist die Art und Weise, in welcher von Überweg[5]) die Ideen zur Erklärung jener Spuren von Formen herangezogen werden. Im Anschluss an später zu besprechende Bestimmungen des Philebus unterscheidet derselbe in den Ideen das Begrenzte und das Unbegrenzte. Indem nun dieses Unbegrenzte, welches in den Ideen ist, auf die neben den Ideen existierende primitive Materie einwirkte, entwickelte sich eine ungeordnete und regellos wechselnde Figurenbildung, in Folge derer die primäre Materie in die secundäre Materie übergehe. Nicht übel ausgedacht — nur schade, dass kein Wort davon im Timaeus steht. Zudem wäre es, wenn einmal eine intelligibele Materie in den Ideen als Princip angenommen werden soll, doch systematischer und natürlicher gewe-

---

[1]) Études II 182 f.

[2]) A. a. O. S. 9.

[3]) Bassfreund, S. 72.

[4]) Anders ist es, wenn wir die vor der Weltbildung existierende secundäre Materie mit ihren „Spuren“ als mythisch betrachten, und nun fragen, woher die primäre Materie zu den wohlausgebildeten Formen gelangt sei, ohne die sie nicht ist. Wenn wir dafür die Ideen in Anspruch nehmen, so fallen eben hier die Bedenken fort, auf welche bei der Frage nach dem Ursprung jener „Spuren“ der Abstand zwischen der Ursache und der ihrer unwürdigen Wirkung führte. Bassfreund hat beides nicht genügend auseinander gehalten.

[5]) Rhein. Mus. IX, S. 79 f.

sen, nicht jene regellosen Formen aus ihr hervorgehen zu lassen, für die, da sie doch immerhin Formen bleiben, das formale Element in den Ideen eine näher liegende Erklärung gegeben hätte, sondern mit den Neuplatonikern[1]) die primäre Materie als ihr Abbild zu betrachten.

3. Nach Plutarch und Atticus, erinnert Proclus[2]), soll die Ordnungslosigkeit vor der Weltbildung geherrscht haben[3]). Nun aber ist ‚vor' eine Zeitbestimmung. Die Zeit indes lässt der Timaeus erst mit der Einrichtung des Weltgebäudes entstanden sein[4]); denn die intelligibele Welt, auf deren Dauer man verweisen könnte, existiert in zeitloser Ewigkeit, ohne die Unterschiede von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu kennen[5]). Jenes ‚vor' würde also eine Zeit vor der Zeit verlangen.

4. Ein vierter, gleichfalls schon von Proclus[6]) gegen Atticus geltend gemachter Grund ist dieser. Die secundäre Materie wird von Plato als sichtbar beschrieben (Tim. 30 A). Nach demselben Plato aber ist alles Wahrnehmbare geworden (28 B. C). Jene Materie kann also nicht als ewig und ungeworden der als zeitlich gedachten Weltentstehung voraufgehen.

5. Man kann nicht einwenden, dass der Begriff des Gewordenseins bloss die Abhängigkeit von einer äussern Ursache verlange, eine zeitliche Entstehung aber nicht notwendig einschliesse. Denn in diesem Falle müssten doch jedenfalls Materie und Weltbildung auf gleichem Fusse behandelt werden. Es darf nicht das Gewordensein der Materie als zeitlose Abhängigkeit, das Gewordensein des Kosmos als zeitliche Entstehung gedeutet werden. Für jene der Weltbildung voraufgehende secundäre Materie bleibt also bei dieser Deutung des Begriffs ‚geworden' erst recht kein Platz. Nun gehört in der That auch die Schilderung der zeitlichen Weltentstehung im Timaeus zu den mythischen Zügen des Dialogs. Eine zeitliche Entstehung der Welt widerstreitet, wie schon die maassgebenden Platoerklärer des Altertums erkannten,

---

[1]) Plotin. enn. II 4, 15. Procl. in Tim. 117 B u. a.

[2]) Procl. in Tim. 85 A.

[3]) Vgl. Plut. de an. in Tim. procr. c. 5, p. 1014 B: *ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως.*

[4]) *μετ' οὐρανοῦ* 38 B.

[5]) Für den *αἰών* giebt es kein *ἦν, ἔστι, ἔσται*, Tim. 37 D—E.

[6]) Procl. in Tim. 87 B.

mehreren von Plato unzweideutig als dogmatisch ausgesprochenen Sätzen. Das Gewordensein der Welt ist für ihn, wenn er nicht in Widerspruch mit sich selbst geraten soll, nur als ewiges Gewordensein denkbar [1]). Ist aber die Vorstellung von einer zeitlichen Weltentstehung bei Plato blosser Mythus, so kann die Vorstellung von einer vor der Weltbildung existierenden ungeordneten Materie, da sie jene andere Vorstellung zur unerlässlichen Voraussetzung hat, gleichfalls nur einen ausschliesslich mythischen Character tragen. Darin darf uns der anscheinend lehrhafte Ton nicht irre machen, in dem alle diese Dinge von Plato erzählt werden. Sagt er doch, wie Zeller [2]) erinnert, sogar von der offenbar erfundenen Atlantisfabel, sie sei nicht ein erdichteter Mythus, sondern eine wahrhafte Rede [3]).

So werden wir denn mit Zeller [4]), dessen Auffassung sich uns in allen ihren Teilen bewährt hat, in dieser ungeregelten, sichtbaren Masse vor der Weltbildung, der sogenannten secundären Materie, nichts als eine vorübergehende Aufnahme der alten Vorstellung vom Chaos erblicken. So lange Plato rein mythisch redet, verwertet er im Anschluss an alte Kosmologien dieselbe zeitweilig, um sie, sobald er tiefer eindringt, durch eine mehr wissenschaftliche Vorstellung zu ersetzen, die aus den Principien seines eigenen Systemes sich ergiebt. Das aber ist die sogenannte primäre Materie.

4. Die „primäre“ Materie des Timaeus.

a. Die verschiedenen Ansichten.

Schon in unserer Analyse desjenigen Abschnittes des Timäus, welcher die Lehre von der primären Materie enthält (48 E — 52 E), wurde darauf hingewiesen, was den Hauptwiderstreit der Meinungen ausmacht. Will Plato, das ist die Frage, wenn er jene dritte Gattung als die des Raumes, als den Ort bezeichnet, damit eine Wesensbestimmung der Materie geben, oder will er nur eine re-

---

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über die Ewigkeit der Welt bei Plato in den Philos. Monatsheften, Bd. XXIII. 1887. S. 513 ff.

[2]) Phil. d. Gr. II[4] a 668, 1.

[3]) Plat. Tim. 26 D.

[4]) Phil. d. Gr. II[3] a, 612.

lative Eigenschaft derselben anzeigen? Geht ihm der Begriff der Materie ohne Rest in dem des leeren Raumes auf, oder denkt er, unbeschadet jener Ausdrücke, die Materie als einen unabhängig von der Idealwelt für sich bestehenden Stoff, der nur in Bezug auf die in ihn eintretenden Formbestimmtheiten als deren „Ort" oder „Raum" bezeichnet wird?

Die zwei Auffassungen, welche sich so gegenüber stehen, sind wiederum in mehrfacher Weise modificiert worden. Diejenigen, welche unter der platonischen Materie einen Stoff verstanden, fassten diesen entweder als den qualitätslosen Körper, oder als die Möglichkeit der Körperwelt; diejenigen, welche sie auf den Raum deuteten, sahen in diesem entweder eine bloss subjective Erscheinung, oder aber eine, wenn auch wesenlose, so doch objective Form. So ergaben sich vier verschiedene Auffassungen. Die erste nähert den Plato der Stoa; die zweite legt ihm aristotelische Auffassungen unter; die vierte macht ihn zu einem subjectiven Idealisten des achtzehnten oder neunzehnten Jahrhunderts; nur die dritte wird seiner Eigentümlichkeit gerecht.

Als qualitätslosen Körper (*σῶμα ἄποιον*) fassten, wohl unter dem Einfluss verwandter Anschauungen in ihrer eigenen Lehre, die Stoiker die platonische Lehre und nach ihrem Vorgange der Neuplatoniker Pericles aus Lydien, der Schüler des Proclus [1]). Eine verwandte Auffassung begegnet uns bei denjenigen Platonikern, welche, wie Plutarch und Atticus, die secundäre Materie mit der primären identificieren, in der Materie also den formlosen Stoff im Sinne einer chaotischen körperlichen Masse erblicken [2]). Ganz im Einklange damit steht es, dass Plutarch bei der Beschreibung der platonischen Materie sich der stoischen Terminologie bedient, indem er die Ausdrücke Substanz und Materie als gleichbedeutend verwendet [3]).

---

[1]) Simpl. phys. I, p. 227, 23: *ἀλλ' ἐπειδή τινες καὶ οὐδὲ οἱ τυχόντες ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ἄποιον σῶμα τὴν πρωτίστην ὕλην εἶναί φασι καὶ κατὰ Ἀριστοτέλην καὶ κατὰ Πλάτωνα, ὥσπερ τῶν μὲν παλαιῶν οἱ Στωικοί, τῶν δὲ νέων Περικλῆς ὁ Λυδός, καλῶς ἂν ἔχοι ταύτην ἐπισκέψασθαι τὴν δόξαν.*

[2]) S. S. 143 Anm. 2.

[3]) Plut. de an. in Tim. procr. c. 5, p. 1014 B: *τὴν δὲ οὐσίαν καὶ ὕλην, ἐξ ἧς γέγονεν* p. 1014 D: *ἡ μὲν οὖν σώματος οὐσία τῆς λεγομένης ὑπ' αὐτοῦ πανδεχοῦς φύσεως ἕδρας τε καὶ τιθήνης τῶν γεννητῶν οὐχ ἑτέρα τίς ἐστιν.* Dass die Materie für Plutarch nicht mit dem Raume zusammenfällt, geht aus c. 6, p. 1014 E hervor, wo es heisst, die Materie besitze Raum.

Nicht viel anders als jene Stoiker und Pericles der Lyder scheint die grosse Zahl neuerer Schriftsteller die Sache sich vorgestellt zu haben, welche es immer und immer wieder betonen, dass die platonische Materie kein Nichtseiendes, nicht der blosse Raum, sondern ein realer Stoff sei. So schon Tennemann[1]); ferner Hegel[2]), Bonitz[3]), Könitzer[4]), Ebben[5]), Strümpell[6]), Überweg[7]), Wohlstein[8]), Schneider[9]), Köstlin[10]), Peipers[11]), Bassfreund[12]), Sartorius[13]). Bei einem Teile dieser Schriftsteller, wie bei Überweg[14]) und Bassfreund[15]), begegnen wir zwar der Behauptung, jener platonische Urstoff sei, obwohl als real, doch nicht als körperlich zu denken, da die Körperlichkeit bereits eine Formbestimmtheit einschliesse. Allein da diese Schriftsteller den aristotelischen Begriff der Materie als der blossen Möglichkeit des Körperlichen mit Recht dem Plato noch nicht beilegen, so bleibt ihnen, wollen sie anders mit der von ihnen verfochtenen Auffassung der platonischen Materie als eines realen Stoffes irgend einen Sinn verbinden, in der That nichts anderes übrig, als den qualitätlosen Körper der Stoiker und des Lyders Pericles für die Materie Plato's anzusehen.

Die gewöhnliche Auffassung des Altertums ist eine andere. Dieselbe entstammt dem späteren Syncretismus, welcher Platonisches und Aristotelisches unbefangen verbindet. Darnach ist die platonische Materie zwar an sich ein Nichts, aber ein solches Nichts, welches zugleich der Möglichkeit nach alles ist. Unbefangen wird hier der aristotelische Begriff des potentiellen Seins schon auf Plato übertragen. Nur lässt man den Plato mehr, als es

[1]) System der Platon. Philos. III, S. 32.
[2]) Gesch. d. Philos. II, S. 231 f.
[3]) Quaestion. Platon. duae p. 65 f.
[4]) A. a. O. S. 25 ff.
[5]) Plat. de id. doctr. p. 57.
[6]) Gesch. d. theoret. Philos. d. Griechen. S. 144 f.
[7]) Rhein. Mus. IX, S. 59 ff.
[8]) A. a. O. S. 13.
[9]) Die Platon. Metaph. S. 20 ff. S. 151 ff.
[10]) in Schwegler's Gesch. d. griech. Philos. 3. Aufl. S. 212. 214.
[11]) David Peipers, Ontologia Platonica, p. 433.
[12]) A. a. O. S. 13 ff.
[13]) Philos. Monatsh. XXII, S. 141 ff.
[14]) Rhein. Mus. IX, S. 58.
[15]) A. a. O. S. 59 f.

bei Aristoteles der Fall, die Nichtigkeit der Materie betonen. Ist die Materie nach Aristoteles fast ein Sein[1]), so soll sie bei Plato mehr als Nichtsein, denn als Sein gedacht werden[2]). So stellt die platonische Materie bei dieser Deutung nichts anderes dar, als die noch mehr schattenhaft gewordene Hyle des Aristoteles. Die Auffassung ist, von dem einzigen Pericles dem Lyder abgesehen, bei den Neuplatonikern die herrschende[3]). Unter den Neueren kommen ihr nahe: Stallbaum, welcher in der Materie die in dem höchsten Princip vorhandene doppelte Potenz erblickt, aus sich einmal die begrenzte intelligibele Natur, d. h. die Ideen, dann deren Abbild, die Sinnenwelt, zu erzeugen[4]); Fouillée, der sie[5]) als die ideale Möglichkeit der Welt[6]), d. i. als die mit dem Vorhandensein des positiven Principes, des Guten, von selbst gegebene Möglichkeit seines negativen Gegenteils, betrachtet[7]), sowie Teichmüller, nach dem die Materie ein positives Sein, nämlich das Vermögen (*δύναμις*), d. h. die auf den Zweck bezogene Natur, sein soll[8]).

Den angeführten Auffassungen ist das miteinander gemein, dass nach ihnen Plato, wenn er die Materie als den Raum bezeichnet, hierin nicht das Wesen der Materie, sondern nur eine relative Eigenschaft derselben angiebt. Er soll sie so bezeichnen nur aufgrund ihres Verhaltens gegenüber den in sie eintre-

---

[1]) *ἐγγὺς οὐσία πως* Arist phys. I 9, 192 a 6.

[2]) Schon Aristoteles hatte den Unterschied der beiderseitigen Ansichten dahin bestimmt; phys. I 9, 192 a 3 ff.

[3]) Statt aller möge Chalcidius genannt werden, der die platonische Lehre (iuxta Platonici dogmatis auctoritatem, in Tim. c. 321) dahin erklärt: Neque corpus neque incorporeum quiddam posse dici simpliciter puto (sc. silvam), sed tam corpus quam incorporeum possibilitate (in Tim. c. 319).

[4]) In seiner Ausgabe des Parmenides, S. 137 f. (Vgl. auch Jahn's Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 35 (1842) S. 64 und die Ausgabe des Timaeus S. 44). Ganz neuplatonisch wird dort eine doppelte Materie unterschieden, die intelligibele und die der Sinnendinge, von denen die eine Möglichkeit der Idee, die andere Möglichkeit der Sinnendinge ist. Im Unterschiede vom Neuplatonismus aber werden beide Möglichkeiten mit der Schöpferkraft des ersten Principes identificiert.

[5]) unter Berufung auf Theaet. 176 A.

[6]) Philos. de Platon. I 547: la matière indéterminée, ou la possibilité idéale du monde.

[7]) A. a. O. S. 551—553.

[8]) Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 332 ff.

tenden Formen. Für diese bilden sie den Aufnahmeort, ohne dass darum ihr Wesen im Begriffe des Raumes aufginge.

Dem gegenüber hat Boeckh den natürlichen Sinn von Plato's Worten, an dem auch Aristoteles, der beste Gewährsmann, entschieden festhält[1]), energisch geltend gemacht. Nach ihm ist die platonische Materie, dem Wortlaute des Timäus entsprechend, eben nichts anderes als der Raum, in den die Dinge mit ihrer körperlichen Form und ihrem körperlichen Stoff eintreten[2]). Der von Boeckh ausgesprochene Gedanke erfuhr in der Folgezeit verschiedene Wendungen, je nachdem der Begriff des Raumes gefasst wurde.

Einige wenige Historiker meinten, bei Plato bereits ähnliche Speculationen über die Subjectivität unserer Raumanschauung voraussetzen zu dürfen, wie sie in der modernen Philosophie hervorgetreten sind. So schreckt Lichtenstädt nicht vor der Behauptung zurück, es „sei in Kant's Beweise, dass die Begriffe von Zeit und Raum ursprünglich einwohnend, kaum etwas enthalten, was nicht in Plato's Darstellung ebenfalls aufgefasst wäre"[3]). Dagegen nähert die Art und Weise, wie Ritter[4]) und nach ihm Fries[5]) die sinnliche Vorstellung bei Plato als etwas bloss Subjectives zu erweisen suchen, diesen mehr dem Leibniz an.

Es wird nicht nötig sein, auf diese gänzlich unhistorische Ansicht, die nichts in den platonischen Schriften für sich anführen kann, des näheren einzugehen. Sie ist von mehreren genügend widerlegt worden[6]).

Boeckh's Gedanken in dem ursprünglichen Sinne dagegen haben namentlich Zeller[7]) und Susemihl[8]) weiter fortgeführt und tiefer begründet. Mit ihnen stimmen im ganzen überein: Brandis[9]), Steinhart[10]), Bobertag[11]), Ribbing[12]), Siebeck[13]),

[1]) Vgl. Zeller II³ a, 614 f.
[2]) Weltseele im Tim. S. 26.
[3]) Lichtenstädt, Plat. Lehren auf d. Geb. d. Naturf. S. 55.
[4]) Gesch. d. Philos. II, S. 374 ff.
[5]) Gesch. d. Philos. Bd. I (Halle 1837). S. 295. 306. 336. 357.
[6]) Vgl. Brandis, Griech.-röm. Phil. II a, 296 f. Zeller II³ a, 616 ff.
[7]) Platon. Stud. S. 212, Phil. d. Gr. II³ a, 609.
[8]) Genet. Entwickel. II, 405 ff.
[9]) Griech.-röm. Phil. II a, 301 (doch vgl. S. 305 Anm. 11).
[10]) Plato's Werke VI, 118.
[11]) A. a. O. S. 40.
[12]) Genet. Darstell. d. Plat. Ideenlehre I, 333 f. — [13]) Forschungen S. 107 ff.

Heinze[1]), wie es scheint auch Martin[2]) und (teilweise) Jackson[3]).

b. Die platonische Materie ist weder die qualitativ unbestimmte körperliche Substanz, noch die Möglichkeit der körperlichen Substanz.

Sowohl diejenigen, welche in der platonischen Materie die qualitativ noch unbestimmte, aber substantial vollendete körperliche Substanz erblicken, als auch diejenigen, welche, wie Stallbaum, Überweg, Bassfreund und Teichmüller, zwar die Körperkeit der platonischen Materie bestreiten, indem sie ihren Begriff mehr oder minder dem aristotelischen annähern, aber in dieser Möglichkeit doch etwas vom leeren Raume zu Unterscheidendes erblicken, können ihre Ansicht nur dann durchführen, wenn sie nachweisen, dass der Materie eine von den Ideen sowohl wie von der blossen Form der Räumlichkeit verschiedene Wesenheit zukomme. Selbst die Neuplatoniker, denen jene Materie nur der Wirklichkeit nach nichts, wohl aber der Möglichkeit nach ein Sein ist, müssen in ihr irgend welche vom leeren Raume verschiedene Eigentümlichkeit, oder wie immer man es nennen mag, aufweisen.

In der That hat man verschiedene Gründe dafür vorgebracht, dass Plato der Materie eine solche besondere Wesenheit beilege:

1. Die Materie wird von Plato ganz wie ein realer Stoff beschrieben. Sie soll ein „dieses“, soll das den sogenannten Elementen zugrunde liegende Unveränderliche und Bleibende sein (49 B ff.); sie wird als bildsame Masse bezeichnet, die fähig sei, Abdrücke in sich aufzunehmen (50 D); sie wird ferner verglichen mit dem Golde, aus dem allerhand Figuren geformt, mit einer

---

[1]) in Überweg's Gesch. d. Philos. 7. Aufl. Berlin 1886. S. 167.

[2]) Études I, 17; II, 176 f.

[3]) Im Journal of Philosophy XIII (1885) S. 18 will Jackson die Lehre des Timaeus mit der des Philebus in dieser Weise combinieren: Space impressed with certain regular figures supplies indeterminate qualities, from which as materials, certain quantities, acting as forms, develop organisms more or less perfect according as those quantities more or less closely approximate to certain standards.

weichen Masse, aus der ein Bildwerk modelliert, mit dem Öle, dem ein Wohlgeruch mitgeteilt werden soll (50 A ff.)[1].

2. Wäre die Materie für Plato nicht eine positive Wesenheit, so müsste sie an Realität noch unter der Erscheinungswelt stehen. Denn wenn schon die Erscheinungswelt die verschwindende Realität, welche ihr zu eigen ist, nur durch die Teilnahme an den Ideen erlangen soll, so muss die Materie, falls sie nicht aus sich eine eigentümliche Realität besitzt, aller Realität bar, und deshalb eben so tief unter die Erscheinungswelt, wie diese unter die Ideenwelt gestellt sein. In Wirklichkeit aber schreibt der Timaeus der Materie einen ungleich höheren Grad von Realität zu als der Erscheinung. Sie ist Substanz (*τοῦτο*), diese Accidens (*τοιοῦτον* 49 D). Der wechselnden Erscheinung steht sie als das Beharrliche und sich selbst Gleiche gegenüber (50 B). Sie ist die Bedingung, durch welche das Sein der Erscheinung überhaupt erst möglich wird (52 C)[2]. Ja, der Timaeus schreibt ihr sogar, wie wenigstens Teichmüller[3]) behauptet, ausdrücklich Wesen (*οὐσία*) zu.

3. Aber nicht nur der Erscheinung gegenüber legt Plato der Materie einen höheren Grad von Realität bei; er stellt sie sogar den Ideen, zwar nicht als ebenbürtig, aber doch als verwandt zur Seite. Die Materie soll, wenn auch in etwas anderer Weise als die Ideen, intelligibel und ausschliesslich durch eine logische Operation erfassbar sein[4]. Ebenso hat sie ihre eigene Kraft, die der Einwirkung des Weltbildners resp. der Ideen gegenüber durchaus selbständig sich geltend macht. Denn wenn es von der Materie heisst, dass sie von der Vernunft überredet wird, dass sie nur von der vernünftigen Überredung überwunden das Meiste zum Guten führe (48 A. 56 C), so wird ihr damit eine bis zu einem gewissen Grade selbständige Macht zugeschrieben. Es ist dasselbe Verhältnis zwischen Vernunft und Notwendigkeit, wie wenn der Mensch die Naturkräfte sich dienstbar macht, in-

---

[1]) Bonitz S. 65 Anm. 8. Überweg S. 60. Teichmüller S. 333 ff. Köstlin-Schwegler S. 213. Schneider S. 21. Bassfreund S. 17. 52. Sartorius S. 151.

[2]) Bassfreund S. 23. Sartorius S. 151. Vgl. Zeller II³ a, 622.

[3]) A. a. O. S. 355.

[4]) Bassfreund S. 224, der sich dafür auf 51 B: *μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ* und 52 B: *αὐτὸ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ* beruft.

dem er sich den Gesetzen derselben anpasst[1]). Wenn ferner die Materie, das der Sinnenwelt zugrunde liegende Substrat, von Plato als die mit den Ideen zusammenwirkende Mitursache bezeichnet wird (46 C. 68 E), so legt er derselben auch hier eine eigene Kraft bei und bezeichnet sie dadurch offenbar als etwas Wirkungskräftiges, Reales; denn wo die Wirkung — hier die Sinnenwelt — etwas Reales ist, da muss auch die Ursache etwas Reales sein[2]). Unerklärlich endlich wäre es, wie die Bewegungen der Seele durch die körperlichen Bewegungen gestört werden sollen (43 A ff.), wenn der Stoff nicht eine dem Idealen, wozu auch die Seele gehört, entgegengesetzte Kraft besässe[3]).

Keiner dieser angeführten Gründe ist stichhaltig[4]). Der Mehrzahl ist schon durch unsere obige Analyse des betreffenden Timaeusabschnittes der Boden entzogen worden.

1. Die Behauptung, dass die Materie von Plato ganz wie ein realer Stoff beschrieben werde, verkennt die Absichten, von welchen gemäss dem Zusammenhange die angezogenen Ausführungen geleitet werden. Aus Vergleichen presst man Lehrbestimmungen heraus, die über den Vergleichungspunct völlig hinausgehen; polemische Ausführungen beutet man in der Weise aus, dass alle nicht mit ausdrücklichen Worten zurückgewiesenen Elemente der bekämpften gegnerischen Anschauungen ohne weiteres den positiven Überzeugungen Plato's zugerechnet werden; manchen Worten legt man eine in bestimmter Weise präcisierte Bedeutung bei, wo doch der Zusammenhang entweder eine allgemeinere Fassung oder wenigstens eine andere Nuancierung als die angenommene an die Hand giebt.

Die Naturphilosophen bekämpft Plato zwar zunächst nur so, dass er ihre Aufstellung bestreitet, ein bestimmtes Element oder mehrere bestimmte Elemente seien letzter Urgrund des körper-

---

[1]) Schneider S. 22 ff. Vgl. A. Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, II, S. 128 f.

[2]) Schneider S. 21.

[3]) Schneider S. 151 f.

[4]) Auf die Argumentationen von Teichmüller S. 337 f. näher einzugehen, dürfte überflüssig sein. Was er über Arianismus, Athanasianismus, Immaculata Conceptio u. dgl. vorbringt, sind mit Gewalt herbeigezogene, nichts beweisende Analogien, die zumteil (das über die Immaculata Conceptio Gesagte) die sonderbarsten Missverständnisse enthalten.

lichen Seins, ohne dass er ihnen auch darüber hinaus noch entgegen hielte, der letzte Urgrund sei überhaupt kein körperlicher Stoff. Aber jenes konnte er aus dem eigenen Standpuncte der fraglichen Philosophen darthun, die ja die fortwährenden Übergänge der Elemente, auf welche Plato seine Einwendungen stützt, ausdrücklich anerkannten [1]); dass dagegen das allen Stoffen zugrunde Liegende nicht selbst ein Stoff, sondern der Raum sei, ergab sich erst aus der Anknüpfung an die Ideenlehre, brauchte also bei jener immanenten Kritik noch nicht berücksichtigt zu werden.

Wenn dann das allen Stoffen zugrunde Liegende als ein dieses bezeichnet und als solches dem so beschaffenen entgegengesetzt wird, so bedeutet das, wie oben [2]) gezeigt wurde, nicht den Gegensatz von Substanz und Accidenz, sondern von Bleibendem und Wechselndem. Das Bleibende, Unveränderliche der Trägerin aller wechselnden Formen aber wird von Plato ausdrücklich darein gesetzt, dass dieselbe in ihrer Aufnahmefähigkeit für die in stetem Wechsel eintretenden Formen niemals eine Einbusse erleide (49 B—C) [3]). Es braucht wohl nicht erinnert zu werden, dass alles das auf den leeren Raum eben so gut oder besser noch Anwendung findet, als auf einen besonderen raumerfüllenden Stoff.

Dasselbe ist der Fall, wenn Plato die Materie mit dem Golde vergleicht, das alle möglichen Formen annehme, oder wenn er sie figürlich als „bildsame Masse“ (*ἐκμαγεῖον*) bezeichnet. Denn nicht in der Stofflichkeit liegt hier der Vergleichungspunct, sondern vielmehr darin, dass auf beiden Seiten die Aufnahmefähigkeit für Neues unter allen Wandlungen unverändert gewahrt bleibt [4]). Auch die Vergleiche mit dem geruchlosen Öl, das zur Salbenbereitung benutzt wird, mit dem geglätteten weichen Stoffe, dessen der Modellierer sich bedient, haben keinen anderen Zweck, als zu zeigen, dass die zu untersuchende Grundlage des körperlichen Seins nur dann ihre Function, alle Formen aufzunehmen, erfüllen könne, wenn sie nicht schon vor der Aufnahme eine derartige Form besitze [5]).

---

[1]) S. S. 126 Anm. 3.

[2]) S. S. 128 f.

[3]) S. S. 129 f. — [4]) S. S. 129 f. — [5]) S. S. 132.

Dass freilich die secundäre Materie, der Sichtbarkeit und ungeregelte Bewegung zugelegt wird, bei Plato ganz als realer Stoff erscheint, soll nicht in Abrede gestellt werden. Aber dieselbe ist ja weder mit der primären identisch, noch darf sie überhaupt, wie oben gezeigt wurde, unter die eigentlich philosophischen Begriffe des platonischen Systems gerechnet werden.

2. Ebenso ist es unrichtig, dass Plato der Materie einen höheren Grad von Realität beilege, als der Erscheinungswelt. Bereits oben wurde bemerkt, dass der Gegensatz des „dieses“ und des „so beschaffenen“ keineswegs mit dem von Substanz und Accidenz gleichgesetzt werden dürfe. Die Beharrlichkeit und die Unveränderlichkeit der Materie aber ist von Plato selbst, wie dort gleichfalls bemerkt wurde, dahin bestimmt worden, dass die Materie durch keine aufgenommene Form innerlich determiniert werde, sondern unverändert ihre Natur bewahre, Aufnehmerin von allem zu sein. Was steht nun höher, die niemals erfüllte, stets nach der Form verlangende, in ihrer inneren Leere stets sich gleichbleibende Materie, oder das Sinnending, welches doch eine wenigstens zeitweilig bestehende Form, das Nachbild der ewigen Idealformen, einschliesst?

Und ferner ist es freilich wahr, dass die Materie bei Plato als Bedingung betrachtet wird, ohne welche das Sein der Erscheinung nicht möglich ist. Aber keineswegs muss darum diese Bedingung mehr Sein haben als das Bedingte, welchem sein Sein vielmehr aus der Idee zuströmt. Eine helle Zeichnung ist nur sichtbar auf dunklem Grunde; und doch hat dieser, obwohl Bedingung für die Sichtbarkeit der hellen Zeichnung, nicht etwa mehr Licht als jene. Die Erscheinung als Abbild (*εἰκών*), führt Plato aus, hat nicht wie die Idee, das wahre Sein, nämlich das Insichsein; ihr eignet die niedere Seinsstufe des Seins in einem Anderen, dem Raume nämlich (52 B—C). Setzt somit die Erscheinung dieses Andere — den Raum — in der That voraus, so tritt dasselbe gleichwohl nicht als bewirkende Ursache des Seins der Erscheinung auf. Nach dem alten Satze, dass nichts in der Wirkung sich findet, was nicht auch in der Ursache enthalten ist, müsste es in diesem Falle freilich mehr Sein haben, als die Erscheinung. Es ist vielmehr die Schranke, an welche die Hervorbringung des Seins gebunden ist; denn in dem Sein in einem Andern, in der Räumlichkeit der Erscheinung besteht

nicht die Stärke, sondern die Schwäche ihres Seins. Jene Beweisführung ist also darum fehlerhaft, weil sie für die Bedingung des Wirkens geltend macht, was nur auf die bewirkende Ursache zutrifft.

Indes sind diese Ausführungen noch immerhin beachtenswert. Wenn aber Teichmüller behauptet, dass Plato auch im Timaeus der Materie Wesen (οὐσία) zuschreibe, so misskennt er den klaren Sinn einer Stelle, deren Bedeutung schon von Martin gegen Cousin klargestellt war [1]).

3. Noch viel weniger ist es wahr, dass die Materie bei Plato hinsichtlich ihrer Realität den Ideen angenähert werde. Schon die Behauptung, dass Plato die Materie hinsichtlich ihres intelligibelen Characters nahezu den Ideen gleichsetze, stützt sich auf übel gedeutete Stellen. Wie früher gezeigt wurde, ist an der einen gar nicht von der Erkennbarkeit der Materie die Rede [2]), während die andere eher dafür spricht, dass Plato die Materie als etwas Nichtseiendes, denn dass er sie als etwas Seiendes betrachte [3]).

Dass aber alle die Stellen, an welchen das Materielle als die von der Vernunft überredete Notwendigkeit, als Mitursache u. dgl. bezeichnet wird, keineswegs auf eine der Materie innewohwende Kraft hindeuten, ist oben [4]) weitläufig auseinandergesetzt

---

[1]) Teichmüller giebt zwar nicht an, auf welche Stelle des Timaeus er seine Behauptung stützt; aller Wahrscheinlichkeit nach aber hat er Tim. 52 C: οὐσίας ἀμῶς γέ πως ἀντεχομένην im Sinn. Zu dieser Stelle aber bemerkt schon Martin (Études II, p. 178 note 62): D'après la traduction de M. Cousin, les mots μετέχουσι τῆς οὐσίας (ungenaues Citat!) signifieraient que les choses sensibles participent à la substance du lieu. Mais jamais Platon ne s' est servi du mot οὐσία pour désigner la substance indéterminée qu' il nomme lieu τόπος, χώρα, ὑποκείμενον. Oder sollte Teichmüller an Tim. 35 A denken, wo unter den Elementen der Seele auch ἡ περὶ τὰ σώματα γιγνομένη (οὐσία) angeführt wird? Aber hier ist unter dem Ausdruck nicht die Materie verstanden; vgl. Susemihl, Genet. Entwickel. II, 352.

[2]) Tim. 51 B, wozu vgl. S. 133 Anm. 2.

[3]) Tim. 52 B, wozu vgl. 137 f. Der Gegner möge sagen, wie denn Plato ein Nichtreales solle erkannt werden lassen. Man sieht es nicht; eigentlich denken kann man es auch nicht, da alles Denken auf ein Etwas geht. So bleibt nur eine nicht näher zu qualificierende Abart des Denkens: der λογισμὸς νόθος.

[4]) S. S. 117 ff. Vgl. auch Deuschle, der plat. Politikos, S. 26—28.

worden. Es wurde dort gezeigt, dass jene Ausdrücke nicht besagen, das Körperliche sei Wirkursache, sondern vielmehr, es sei notwendige Voraussetzung für das Wirken des Geistigen.

Die körperlichen Bewegungen endlich, durch welche die reinen Bewegungen der Seele gestört werden sollen — gemeint ist der Strom des Werdens, der bei der Nahrungsaufnahme, beim Wachsen und Abnehmen, bei der sinnlichen Wahrnehmung u. s. w. den Körper durchfliesst [1]) — werden nicht unmittelbar aus der Materie abgeleitet, sondern den durch das Eintreten der Formen gebildeten Körpern zugeschrieben, deren körperliche Realität ja nicht in Frage steht. Sie können also als Beleg für eine der blossen Materie, welche schon vorgängig zu jenen Formen da ist, innewohnende Kraft nicht angeführt werden [2]).

Keineswegs also steht für Plato die Materie über der Erscheinungswelt, den Ideen zunächst; vielmehr lässt sich umgekehrt zeigen, dass er sie in Wahrheit sogar noch unter die Erscheinungswelt hinabdrückt. Sie ist ihm etwas schwer Erreichbares (*δυσάλωτον* 51 B), kaum Glaubhaftes (*μόγις πιστόν* 52 B), eine schwierige und dunkle Gattung (*χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος* 49 A), nur durch einen unechten Schluss zu fassen (52 B). Unstreitig steht also ihre Erkennbarkeit noch unter der Wahrnehmung und Vorstellung, dem Glauben oder Meinen, wodurch die Sinnenwelt erkannt werden soll. Nun verhalten sich aber nach einem von Plato des öfteren, und zwar auch im Timaeus, eingeschärften Grundsatze die Objecte der Erkenntnis zu einander, wie die Erkenntnisarten, durch welche sie erfasst werden [3]). Es muss also auch die Materie, als Object der vom Wissen und Begreifen am weitesten entfernten Erkenntnis, noch unter der Sinnenwelt stehen, von der es doch noch wenigstens ein Meinen und Glauben giebt [4]).

---

[1]) Vgl. Ps.-Hippocr. de diaeta I, c. 6—7.

[2]) Wollte man erwidern, nach unserer Auffassung seien diese Körper doch nur mathematische Gebilde, könnten also auf die Seelenbewegungen keinen störenden Einfluss ausüben, so wird später gezeigt werden, dass gerade in dieser Gleichsetzung des mathematischen und des physischen Körpers der auch von Aristoteles hervorgehobene Fehler Plato's besteht.

[3]) Tim. 29 B ff. 51 D und besonders rep. V, 477 ff.

[4]) Besonders schlagend ist folgender Gegensatz. Die Sinnenwelt soll nach Tim. 29 C 37 B (vgl. rep. VI, 511 E; 533 E) durch *πίστις* erkannt werden. Die Materie dagegen bezeichnet derselbe Timaeus 52 B als *μόγις πιστόν*.

Die Gründe also, auf die hin man der platonischen Materie ein vom Raume und von den Ideen verschiedenes Sein glaubte beilegen zu müssen, haben sich uns sämtlich als unstichhaltig erwiesen.

Aber nicht nur, dass jene Ansicht durch die Ausführungen Plato's nicht gefördert wird; sie steht vielmehr mit diesen in mehrfachem Widerspruch. Am stärksten verstossen natürlich gegen Plato's Sinn und Geist nicht nur, sondern auch gegen seine Worte diejenigen, welche unter seiner Materie den qualitätslosen Körper verstehen; doch auch die, welche jene als die Möglichkeit der Körper deuten, misskennen seine historische Stellung und tragen Fremdes in ihn hinein.

Die platonische Materie ist nicht der qualitätslose Körper. Denn

1. Wäre die Materie der bestimmungslose körperliche Stoff, so wäre sie reale Substanz (*οὐσία*). Wenn diese Substanz auch der Qualitäten und der räumlichen Bestimmung entbehrte, so würde sie andererseits dem Werden und Vergehen gänzlich entnommen sein. Als solche aber stände sie hoch über den wechselnden und vergehenden Sinnendingen; sie befände sich in der nächsten Nachbarschaft der Ideen. Nun sahen wir zwar, dass von den Anhängern jener Auffassung in der That diese Consequenz gezogen und als platonische Lehre hingestellt ist. Oben aber wurde die Unrichtigkeit dieser Behauptung nachgewiesen und gezeigt, dass die Materie für Plato vielmehr umgekehrt noch unter der Erscheinungswelt stehe.

2. Es lässt sich nicht leugnen, dass der Körper, mag er auch qualitätslos gedacht werden, eine bestimmte Art des Seins ist. Davon aber müsste es, wie schon Simplicius dem Pericles einwendet[1], einen Begriff, eine Definition, ein positives Denken geben; von einem „unechten Denken" (*συλλογισμὸς νόθος*) könnte nicht mehr die Rede sein.

3. Plato bezeichnet die Materie ausdrücklich als das, was alle Körper in sich aufnimmt (*φύσις πάντα τὰ σώματα δεχομένη* 50 B). Mag auch dieser Gedanke immerhin proleptisch aufzufassen sein: das, was die Formen aufnimmt, so dass dadurch die Körper entstehen[2]; jedenfalls beweist er, dass die Materie nicht

[1]) Simpl. phys. I, p 229, 1. — [2]) S. S. 132 Anm. 1.

selbst Körper sein könne. Wenn ferner Plato, wie wiederum bereits Simplicius geltend macht[1]), die Flächen den Körpern gegenüber als das Frühere betrachtet (53 C), so würde auch damit die Annahme, es sei schon die jene Flächen aufnehmende Materie Körper, im Widerspruch stehen.

4. Nicht ein stringenter Beweis, wohl aber ein Wahrscheinlichkeitsgrund dürfte durch folgende Überlegung geboten werden. Wir finden bei Plato die auffallende Behauptung, dass Leichtigkeit und Schwere keine absoluten, sondern nur relative Bestimmungen seien. Kleinere Massen eines Elementes sollen sich nämlich stets nach der Hauptmasse desselben hinbewegen. Da nun die Hauptmassen der Erde und des Feuers sich an entgegengesetzten Orten der Erde befinden, so müssen kleinere Erdteile, die durch eine hebende Kraft von der Erde entfernt wurden, sich, sobald sie nicht mehr unterstützt werden, auf diese zu bewegen und daher, vom Standpuncte eines auf der Erde befindlichen Beobachters aus gerechnet, nach unten fallen, d. h. als schwer erscheinen. Ebenso müssen in der Erdnähe befindliche kleinere Massen Feuer sich von der Erde weg zu dem Hauptsitz des Feuers begeben. Für einen irdischen Beobachter also steigen sie nach oben, d. h. erscheinen als leicht. Für einen am Himmel befindlichen Beobachter dagegen wäre umgekehrt die Erde das leichte, das Feuer das schwere Element; die Begriffe Leicht und Schwer, Oben und Unten hätten für ihn die umgekehrte Geltung wie für den irdischen Beobachter[2]). — Man hat diese Theorie vielfach bewundert und sie zu einer Vorausnahme des von Newton aufgestellten allgemeinen Gesetzes von der Attraction aller Körper heraufgeschraubt. Mit Unrecht; denn Plato lässt immer nur die versprengten Teile eines bestimmten Elementes zu der Hauptmasse dieses sich hinbewegen. Vielmehr verrät sich besonders dadurch in der platonischen Lehre die Willkür, dass sie es gänzlich unerklärt lässt, weshalb denn die Hauptmasse des Feuers am Umkreise, die der Erde in der Mitte der Welt ihren Platz gefunden hat und behauptet. Nirgendwo hat Plato hierfür einen physikalischen Grund aufgestellt. Und doch hätte ein solcher unter der

---

[1]) Simpl. phys. I, p. 228, 17 ff.

[2]) Plat. Tim. 62 C. ff. Theophr. de sensu 83. Vgl. Martin, Études II, 272–278.

Voraussetzung, dass die Materie ein körperlicher Stoff sei, gar nicht so ferne gelegen. Wie andere Philosophen vor ihm und nach ihm konnte er das Steigen und Fallen der Elemente und damit auch die Übereinanderschichtung ihrer Hauptmassen auf stoffliche Unterschiede beziehen, sei es nun, dass er, wie Democrit[1]), die grösseren Körperchen für die schwereren erklärt, oder dass er, wie Aristoteles[2]), die Gewichtsunterschiede auf eine Verschiedenheit der stofflichen Beschaffenheit als solcher zurückgeführt hätte. Allein darauf deutet bei Plato keine Spur[3]). Hohe Wahrscheinlichkeit dürfte daher die Vermutung beanspruchen können,

[1]) Arist. de gen. et corr. I 8, 326 a 9—10; de caelo IV 2, 309 b 29—33. Theophr. de sensu 61. 71.

[2]) Arist. de caelo IV 5, 312 a 22 ff. Vgl. Zeller II[3] b, 439 f.

[3]) Auch nicht Tim. 56 A: τὸ μὲν οὖν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις εὐκινητότατον ἀνάγκη πεφυκέναι, τμητικώτατόν τε καὶ ὀξύτατον ὂν πάντῃ πάντων, ἔτι τε ἐλαφρότατον ἐξ ὀλιγίστων ξυνεστὸς τῶν αὐτῶν (αὐτοῦ bei Simpl. de cael. III, p. 256 a 43; 257 b 35 Karsten) μερῶν (wozu vgl. was Simplicius de cael. 255 b 17—20 von den Platonikern sagt). Vielleicht möchte man hier, um den sonst unleugbaren Widerspruch dieser Stelle mit 63 C zu entfernen, dem ἐλαφρόν die Bedeutung beweglich beilegen; aber dem steht entgegen, dass dieser Begriff schon vorher durch εὐκινητότατον gegeben wurde, während doch die Hinzufügung einer neuen Begründung (ἐξ ὀλιγίστων ξυνεστὸς κτλ.) auch einen neuen Begriff erwarten lässt. So harmoniert die Stelle zwar nicht mit der 63 C gegebenen Bestimmung des ἐλαφρόν; aber für irgend welche Körperlichkeit des Stoffes spricht auch sie nicht. Denn nach ihr wird das Feuer, und zwar nicht schlechthin das Element des Feuers, sondern das einzelne Feuerkörperchen, aus dem Grunde für leichter erklärt, als z. B. das einzelne Luft- oder Wasserkörperchen, weil, wenn wir die Gesamtmasse des Feuers, der Luft und des Wassers in ihre Teile, nämlich die Elementardreiecke, zerlegt haben, das Feuer aus der geringsten Zahl seiner Teile, nämlich aus 4 × 6 Dreiecken, das Wasser aus der grössten Zahl seiner Teile, nämlich aus 20 × 6 Dreiecken, die Luft aus der mittleren Anzahl, nämlich aus 8 × 6 Dreiecken, das einzelne Elementarkörperchen entstehen lässt. Es wird auch hier die Leichtigkeit des Feuers, die Schwere des Wassers nicht auf einen zwischen den Flächen befindlichen, raumfüllenden Stoff, sondern auf diese mathematischen Flächen selbst zurückgeführt. Allerdings ist der Gedanke Plato's sachlich ein verfehlter, gegen den sich mit Recht die Kritik des Aristoteles wendet. Mit Bezugnahme auf unsere Stelle sagt dieser nämlich (de caelo III 1, 299 b 31): ἔτι εἰ μὲν πλήθει βαρύτερα τὰ σώματα τὰ (entweder mit den Handschriften F H L M zu tilgen, als durch Wiederholung der letzten Silbe von σώματα entstanden, oder in τῷ zu verwandeln) τῶν ἐπιπέδων, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ διώρισται, δῆλον ὡς ἕξει καὶ ἡ γραμμὴ καὶ ἡ στιγμὴ βάρος· ἀνάλογον γὰρ πρὸς ἄλληλα ἔχουσιν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἰρήκαμεν. Andererseits beweist aber gerade diese sachlich unmögliche An-

welche den ganzen Sachverhalt auf das natürlichste erklärt, dass nämlich Plato eben deshalb zu jenem naheliegenden Auskunftsmittel nicht gegriffen habe, weil er die Voraussetzung für dasselbe, die Körperlichkeit der Materie, nicht teilte.

5. Wo Plato von der Materie redet, nennt er sie consequent stets das, worin (ἐν ᾧ) die Dinge, die Nachbilder des Seienden u. s. w werden, niemals das, woraus (ἐξ οὗ) sie werden [1]). Wo er dagegen einen wirklich körperlichen Stoff meint, bedient er sich zwar gelegentlich auch des ersteren Ausdruckes, fügt aber dann stets den zweiten hinzu [2]). Eine solche offenbare Absicht-

---

nahme wiederum auf das schlagendste, wie Plato in jeder Weise sich dagegen sträubt, den Unterschied der Leichtigkeit und Schwere in irgend welche Verbindung mit einem körperlichen Stoffe zu bringen. Übrigens zeigt die angeführte aristotelische Stelle de caelo III 1, wie wenig Recht Überweg hat, zu behaupten (Rhein. Mus. IX, S. 61 Anm. 22): „Noch entscheidender" (gegen die blosse Raumnatur der platonischen Materie) „ist, dass Aristoteles den Pythagoreern zwar häufig vorwirft, die sinnlichen Dinge, die doch Schwere haben, aus bloss räumlichen Elementen, den geometrischen Zahlen, abzuleiten, welche ohne Schwere seien (metaph I 8, §. 28 [980 a 12]; XIV 3, §. 5 [1090 a 32]; de caelo III 1, 300 a 15), den Plato dagegen mit diesem Vorwurf gänzlich verschont." Wäre Überweg an dem letzten der von ihm angeführten Orte nur einige Zeilen zurückgegangen, so hätte er in den oben citierten Worten den gleichen Vorwurf gegen Plato gerichtet gefunden.

1) 49 E: ἐν ᾧ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται. 50 C: τὸ ἐν ᾧ γίγνεται. 50 D: ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον (vgl. τυπωθέντα 50 C) ἐνίσταται. 50 E: τὸ πάντα ἐκδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη. Vgl. auch 52 A und B: ἔν τινι τόπῳ. 52 C: ἐν ἑτέρῳ τινὶ γίγνεσθαι (vom Abbild). 50 E: ἔν τισι τῶν μαλακῶν σχήματα ἀπομάττειν (in einem Vergleiche). Dass dagegen an der einzigen Stelle 50 A, auf welche Ueberweg a. a. O. S. 60 sich steift, in einer blossen Vergleichung ἐκ χρυσοῦ steht, beweist nichts, da Plato ja zweifellos das Gold als einen körperlichen Stoff denkt, es nach dieser Seite hin aber, wie gezeigt (s. S. 130 f.), mit der fraglichen Grundlage des körperlichen Seins überhaupt nicht zusammenstellt. Vgl. übrigens Zeller II³ a, 613, 7. Siebeck a. a. O. S. 108 f. Bassfreund S. 31.

2) Politic. 286 D: τὸ δὲ πᾶσι τούτοις (Handwerkern) σώματα παρέχον, ἐξ ὧν καὶ ἐν οἷς δημιουργοῦσιν ὁπόσαι τῶν τεχνῶν νῦν εἴρηνται κτλ. Phileb. 59 D—E: τὸ μὲν δὴ φρονήσεώς τε καὶ ἡδονῆς πέρι πρὸς τὴν ἀλλήλων μῖξιν εἴ τις φαίη καθαπερεὶ δημιουργοῖς ἡμῖν, ἐξ ὧν ἢ ἐν οἷς δεῖ δημιουργεῖν τι, παρακεῖσθαι, καλῶς ἂν τῷ λόγῳ ἀπεικάζοι. Die von Stallbaum zu Politic. 588 D angeführten Stellen Phileb. 21 A: οὐκοῦν ἐν σοὶ πειρώμεθα βασανίζοντες ταῦτα und Soph. 235 D: οὐδὲν δεῖ τὸ σαφέστερον ἐν ἐμοὶ σκοπεῖν, an denen ἐν allein, ohne ἐξ steht, gehören nicht hieher. da von einem körperlichen Stoffe an ihnen keine Rede ist. Über Tim. 50 D aber: ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται, was nach Überweg S. 60 mit dem ἐκ χρυσοῦ

lichkeit des Ausdrucks lässt sich nur dann begreifen, wenn Plato die Grundlage des körperlichen Seins in der That nicht als körperlichen Stoff betrachtet, sondern wenn sie ihm, um es schon hier vorweg zu nehmen, mit dem leeren Raume zusammenfällt.

Das bestreitet freilich Bassfreund. Nachdem er sehr gut gezeigt, dass die Materie für Plato nicht das sei, woraus, sondern das, worin die Dinge werden [1], glaubt er den Sinn dieses Worin auf das Inhärenzverhältnis beschränken zu sollen [2]. Die Materie ist ihm die unveränderliche, allen Dingen zugrunde liegende Substanz, das allein Reale an den Dingen [3]. Nur die Formen, nicht, wie bei Aristoteles, das Compositum aus Materie und Form, sei für Plato das Werdende [4]; das Werden und Vergehen beruhe also für ihn auf einem blossen Wechsel der Accidenzien [5], nämlich der Formen, von dem die Substanz, das Reale an den Dingen, unberührt bleibe.

Aber kann das platonisch sein? Von den Ideen soll wirklich nur der Wechsel, nur die Veränderlichkeit der Dinge stammen? Alle Realität in den Dingen ruht auf der behäbigen, soliden, allzeit beständigen Materie, was dagegen von den Ideen kommt, ist nichts als eitel Spiegelfechterei? Die Lehre der materialistischen Stoa mag hier annähernd von Bassfreund auseinandergesetzt sein, die Plato's nimmermehr. Wie missverständlich alle Voraussetzungen sind, von denen Bassfreund's Deductionen ausgehen — seine Deutung des „dieses" und der sich stets gleichbleibenden Natur der Materie, seine Benutzung der platonischen Vergleiche u. s. w. —, wurde oben gezeigt. Nachdem dort die Quelle des Irrtums verschüttet worden, dürfte es unnütz sein, gegen den Irrtum, welcher daraus geflossen, noch einen besonderen Damm zu errichten.

6. Völlig entscheidend endlich gegen die Annahme eines vom leeren Raume verschiedenen Stoffes ist die von Plato ge-

---

gleichbedeutend gebraucht sein soll (obwohl doch gerade der Wechsel zwischen ἐκ, wo vom körperlichen Golde, und ἐν, wo von der Materie gesprochen wird, ihn hätte stutzig machen sollen), vgl. Bassfreund S. 31 f., der S. 32 auch einige andere, von Überweg für seine Behauptung, die platonische Materie sei nicht nur das ἐν ᾧ, sondern auch das ἐξ οὗ, angeführte Gründe als hinfällig erweist.

[1]) S. vor. Anm.

[2]) A. a O. S. 43. — [3]) S. 52. — [4]) S. 35–42. — [5]) S. 52.

lehrte rein mathematische Construction der Elemente aus Flächen. Zeller [1]) sowohl wie Susemihl [2]) haben auf das schärfste das hieraus zu entnehmende Argument betont; aber unter den Gegnern hat eigentlich nur Bassfreund [3]) ernsthaft versucht, sich mit demselben auseinander zu setzen.

In ähnlicher Weise wie Democrit, mit dem ihn deshalb auch Aristoteles des öfteren zusammenstellt [4]), lässt bekanntlich Plato alle Körper aus kleinsten discreten Teilchen bestehen, welche sich durch ihre Form von einander unterscheiden. Um diese Vorstellung mit der Elementenlehre combinieren zu können, stellt er vier reguläre Polyeder als Grundformen auf, von denen jedesmal eine einem bestimmten Elemente entsprechen soll: das Tetraeder dem Feuer, das Octaeder der Luft, das Icosaeder dem Wasser, das Hexaeder der Erde (55 D ff.), während die fünfte jener Figuren, das Dodecaeder, in Beziehung zum Bau des Weltganzen gebracht wird (55 C) Die verschiedenen Arten des Flüssigen, Erdartigen u. s. w. sollen sich dann wieder durch Modificationen dieser Grundformen unterscheiden (58 D ff.). Zeigt sich schon in dieser Bevorzugung der regulären geometrischen Figuren, welche gewiss der durch den Pythagoreismus grossgezogenen Vorliebe Plato's für die Mathematik entstammt und an Philolaus einen Vorgänger hat [5]), eine bedeutsame Abweichung von Democrit, so wird die Verschiedenheit beider Anschauungen dadurch eine noch grössere, dass das Atom Democrits eine nicht weiter zusammengesetzte, unentstandene und unveränderliche Grösse darstellt, wohingegen die Polyeder der platonischen Physik auf noch einfachere Elemente, die Elementardreiecke, zurückgeführt und als wechselnde Combination dieser betrachtet werden. Nur die Erde, weil die quadratischen Flächen ihrer Kuben aus anders gestalteten Dreiecken zusammengesetzt sind, als die dreiseitigen Oberflächen der übrigen Elementarteilchen, wird in den Kreislauf der Elemente nicht aufgenommen; dagegen entstehen aus einem Teil Wasser ein Teil Feuer und zwei Teile Luft, indem das Icosaeder zu 20

[1]) Phil. d. Gr. II³ a, 615.

[2]) Genet. Entwickel. II, 409.

[3]) A. a. O. S. 56–63.

[4]) Arist. de caelo III 8, 307 a 19; de gen. et corr. I 2, 315 a 28 u. ö. Vgl. Simplic. de caelo III, p. 252 b 4; 257 b 20 Karsten.

[5]) S. S. 39. 43.

Flächen sich in ein Tetraeder zu 4 und 2 Octaeder zu je 8 Flächen spaltet; ein Teil Luft mit 8 Flächen giebt 2 Teile Feuer mit je 4 Flächen; ebenso 2 Teile Feuer einen Teil Luft, $2\frac{1}{2}$ Teile Luft einen Teil Wasser (Tim. 56 D—E).

Wie man sieht, werden bei diesen Verwandlungen allein die Flächen in Rechnung gebracht; auf den körperlichen Inhalt bezogen würden die Verhältnisse, nach denen Plato die Verwandlung erfolgen lässt, absolut falsch sein. Die Realität der sinnlichen Dinge stützt sich also für Plato allein auf die Flächen, aus denen die Elementarteilchen zusammengesetzt sind; einen den Raum zwischen diesen füllenden besonderen Stoff kennt er nicht. Die ein- und austretenden Flächen aber sind Wirkungen der Ideen. Denn das Mathematische ist für Plato Nachahmung des Idealen. Gott, d. h. der Einfluss der Idee, hat die Elemente nach Form und Zahl gestaltet[1]). So stammt das Reale in den Dingen nach Plato's Ansicht aus den Ideen; eine an sich reale materielle Substanz neben den Ideen kennt er nicht.

Es ist begreiflich, dass die Unmöglichkeit, eine solche Construction der Körper mit den gewöhnlichen Vorstellungen vom Stoffe zu vereinigen, dahin führen musste, die Bedeutung jener Theorie für das System Plato's möglichst abzuschwächen. Bereits Iamblich und einige andere Exegeten fassten, wie wir von Simplicius[2]) erfahren, die Theorie bildlich (*συμβολικῶς*) auf. Auch Proclus[3]) treibt mit den platonischen Elementarflächen sein Spiel. Im Nus, führt er aus, sei alles in Einheit, wie der Punct; dasselbe sei in der Psyche, nach der Form der Linie; in der Physis sei es in der Weise der Fläche, „weshalb auch Plato die physischen Begriffe, welche den Körpern ihr Wesen verleihen[4]), durch Flächen andeuten wollte“; in den Körpern endlich in körperlicher Weise. Dem Iamblich schliesst sich Simplicius an. Wenn so Vieles in den hieher gehörigen Ausführungen Plato's bildlich zu verstehen sei, meint dieser, was hindere, dass man

[1]) Tim. 53 B: *διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.* Über die „Spuren“ jener Gestalten, welche nach der mythischen Darstellung bereits vor dem Eingreifen der Vernunft in der ungeordneten Materie sich fanden, s. S. 140 f. 148 ff.

[2]) Simpl. de cael. III, p. 252 b 23 Karsten.

[3]) Procl. in Euclid. def. I, p. 91, 24 ff. Friedlein.

[4]) *τοὺς φυσικοὺς λόγους τοὺς ὑποστατικοὺς τῶν σωμάτων* p. 92, 9.

auch seine Lehre von den Elementardreiecken bildlich (συμβολικῶς) deute[1])? Jedenfalls denke er bei diesen Flächen nicht an bloss mathematische Gebilde[2]); vielmehr habe Plato, wie schon vor ihm die Pythagoreer, die Lehre wohl nur in dem Sinne aufgestellt, in dem auch die Astronomen so Manches, und zwar verschiedene oft Entgegengesetztes, aufstellten: nicht als Wirklichkeit, sondern als Hypothese (ὑπόθεσις), aus der die Phänomene sich rechtfertigen liessen[3]).

Bildlich fasst auch Lichtenstädt[4]) die Lehre. Sartorius[5]) will dagegen ihr die Spitze abbrechen, indem er zu zeigen versucht, dass dieselbe völlig ausserhalb der platonischen Physik stehe, dass sie nur als Fremdling, der ausschliesslich Plato's Vorliebe für Mathematik und Pythagoreer seine Einschiebung verdanke, hineingekommen sei und dass sie daher als unorganisches Einschiebsel Folgerungen auf Plato's physikalische Grundanschauungen nicht gestatte.

Nun ist zuzugeben, was ja auch von uns geschah, dass der Timaeus manche bildlich zu deutende Ausführungen enthält. Aber wollen wir nicht aller Willkür Thür und Thor aufstellen, so werden wir zu der Annahme von mythischen Vorstellungen nur dann greifen dürfen, wenn entweder in Plato's Worten irgend ein Hinweis auf eine solche Deutung liegt, oder wenn der Widerstreit des Wortverstandes gegen sichere platonische Sätze zu derselben nötigt. Nichts von alle dem liegt hier vor, es sei denn, man begehe die petitio principii, die platonische Materie zuerst für einen vom Raume verschiedenen Stoff zu erklären, um dann die mathematische Construction damit unvereinbar zu finden. Wir haben also auch kein Recht, in den ausführlichen und in streng wissenschaftlich abstractem Tone gehaltenen Erörterungen über die Formverhältnisse der Elementarteilchen bloss bildliche Redewendungen zu sehen.

---

1) Simpl. de caelo III, p. 257 b 7—9 Karsten.

2) p. 256 a 34—44; 258 a 18; b 34.

3) p. 253 a 37 ff. Den Anlass zu dieser Auffassung gab wohl Arist. de cael. III 1, 299 a 5, wo es von den τὰ σώματα ἐξ ἐπιπέδων συνιστάντες heisst: καίτοι δίκαιον ἦν ἢ μὴ κινεῖν ἢ πιστοτέροις αὐτὰ λόγοις κινεῖν τῶν ὑποθέσεων, wozu vgl. Simpl. de cael. p. 252 a 18 ff. Karsten.

4) A. a. O. S. 57 f.

5) A. a. O. S. 141—145.

Ebenso grundlos aber ist die Behauptung von Sartorius, dass jene Theorie sich wenig organisch der gesamten Physik Plato's einfüge. Plato macht vielmehr von derselben ausgiebigen Gebrauch. Er benutzt sie in sinnreicher Weise, sowohl um die Übergänge von drei Elementen in einander, wie um die Beständigkeit des Erdigen zu erklären (56 D ff.)[1]. Namentlich im physiologischen Teile kommt er jeden Augenblick auf dieselbe zurück. Die Wärmeempfindung, welche das Feuer hervorruft, soll darin ihre Ursache haben, dass die Feuerteilchen wegen ihrer Feinheit und wegen der Schärfe ihrer Kanten den Körper schneidend durchdringen (61 D ff.). Ebenso wird die erkältende Wirkung des Wassers durch die eigentümliche Gestalt der Wasserteilchen begründet (62 A—B)[2]. Auch für die Physiologie der Atmung und Verdauung werden jene Voraussetzungen verwendet (78 A—B), nicht minder für die Erklärung des Wachstums und des Hinschwindens im Alter (81 B—D).

Indes werden sich die Gegner der Gleichsetzung von Raum und Materie noch nicht zufrieden geben. Nur die äussere Form der Elementarteilchen, wenden dieselben gegen uns[3]) ein, lasse Plato aus Dreiecken gebildet werden; es hindere aber nichts, anzunehmen, dass zu diesen begrenzenden Flächen, dem mathematischen Moment, der füllende, Realität gebende Stoff, das eigentlich materielle Moment, erst noch hinzutrete[4]). Übrigens

---

[1]) Sehr mit Unrecht nimmt Sartorius a. a. O. S. 149 Anstoss daran, dass Plato (Tim. 58 D ff.) die Metalle als die Gattung des Schmelzbaren dem Elemente des Wassers zurechnet. Dass die Anschauung auch sonst dem Altertum nicht fremd, zeigt Arist. metaph. V 4, 1015 a 9—10; V 24, 1023 a 28—29 (vgl. V 6, 1016 a 22—24), wo ähnlich wie bei Plato dem Erz, überhaupt allem Schmelzbaren, das Wasser als Materie gegeben wird. (Anders freilich met. VIII 7, 1049 a 17—18. Doch bietet meteor. IV 8, 384 b 30—32 [vgl. c. 6] eine Vermittelung.)

[2]) Vgl. Arist. de cael. III 8, 307 a 20 ff. und namentlich Theophr. de sensu 83.

[3]) Bassfreund S. 61 f. Sartorius S. 147.

[4]) Seine Ansicht, dass zu dem mathematischen Moment der Form das eigentlich materielle Moment erst noch hinzukomme, sucht Sartorius S. 147 gegen Zeller durch den Hinweis auf folgende zwei Stellen zu stützen: Tim. 53 C *τὸ δὲ βάθος* (= *τὸ σῶμα*) *πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν* „einen Körper müssen Flächen begrenzen", und Tim. 53 D: *τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.*

Allein hinsichtlich der letzteren Stelle wurde schon S. 141 f. gezeigt, dass sie vielmehr auf den Unterschied von Grenze und Unbegrenztem hindeutet.

begegnen uns schon im Altertum ähnliche Aufstellungen. Alexander von Aphrodisias[1]) wendet sich gegen diejenigen Platoniker, nach denen nur die Gestalten und Formen der Elementarkörper, nicht diese Körper selbst, aus den Elementarflächen entstehen sollten.

In Wahrheit hindert Vieles die Annahme einer besonderen Materie innerhalb der umgrenzenden Formen.

a. Wie sollten wir bei einer solchen Auffassung jene begrenzenden Flächen uns eigentlich vorstellen? Plato beschreibt ausführlich, wie dieselben sich in ihre Elementardreiecke auflösen und aus diesen wieder in mannigfachen Combinationen zusammentreten. Die Elementardreiecke sind ihm also etwas, was bleibt und Bestand hat. Nur die Combinationen wechseln; die Dreiecke selbst verändern ihre Realität nicht. Nun behaupten aber jene modernen Ausleger Plato's, dass allein die Materie es sei, auf welche das Feste und Beständige der Dinge sich beschränke. Wir müssten also bereits jene Flächen als etwas Materielles, als irgendwelche Concretionen der Materie denken. Damit wären wir denn bei den dünnen Plättchen angelangt, auf die, nach dem Vorgange von Simplicius[2]) und Philoponus[3]), Martin[4]) verfallen ist. Nur insofern würde sich jene Vorstellung von der Martin's unterscheiden, als ersterer diese Plättchen, was noch

---

Aus der ersteren Stelle aber (welche bereits von Michelis, Philosophie Platons, II, S. 154 Anm. **) gegen Zeller ins Feld geführt wurde) bedeutet βάθος nicht den materiellen Körperinhalt im Gegensatz zu der mathematischen Begrenzung, sondern einfach die Tiefe, d. h. die Ausdehnung nicht blos in zwei, sondern auch in der dritten Dimension. Diese Tiefendimension wird aber Sartorius auch dem bloss mathematischen Körper nicht absprechen wollen, welcher dadurch entsteht, dass der leere Raum, d. h. die unerfüllte Ausdehnung, durch Flächen begrenzt gedacht wird. So hat Plato allerdings einen Fehler begangen, indem er den mathematischen und den physischen Körper verwechselt und dem blossen Raumgebilde physikalische Eigenschaften beilegt; aber dieser auch von einem Descartes begangene Fehler wird von Aristoteles (de caelo III 1, 299 b 31 ff.; vgl. S. 165 Anm. 3) bezeugt und hängt (s. u. S. 185) aufs innigste mit dem ganzen platonischen Standpuncte zusammen.

[1]) Alex. Aphrod. quaest. nat. II 13, p. 107 Spengel; vgl. Simpl. de caelo III, p. 258 b 13 ff. Karsten.

[2]) Simpl. de cael. III, p. 252 b 11 ff. Karsten.

[3]) Philopon. in Arist. de gen. et corr. fol. 47 oben.

[4]) Études II, p. 241.

eher zu ertragen, als leere Hülsen vorstellt, während Bassfreund und Sartorius ein platonisches Elementarteilchen wie eine organische Zelle denken müssen, mit der Zellhaut drum und dem Protoplasma drin.

Nun ist es allerdings richtig, dass die Vorstellung von solchen körperlichen Flächen sich im physiologischen Abschnitt des Timaeus dem Plato gelegentlich unterschiebt. So wenn er von einem Alt- und Schwachwerden der Elementardreiecke redet (81 C). Aber das ist doch nur der Fall, wo die Unmöglichkeit, aus rein mathematischen Formen physikalische Erscheinungen zu erklären, sich gar zu deutlich aufdrängte und daher naturgemäss zu einer Vergröberung der ursprünglichen Anschauungen zwang. Wo jene Theorie dagegen rein für sich dargestellt wird, findet sich auch nicht der leiseste Hinweis auf solche Plättchen. Der eigentlich philosophischen Überzeugung Plato's gehören dieselben nicht an.

b. Wenn Plato die Materie zu der mathematischen Umgrenzung als das eigentlich reale Moment erst hinzutreten liesse, so würde es, was in ähnlicher Weise schon Alexander von Aphrodisias betont [1]), nicht zu erklären sein, wie er die Erde von dem Kreislauf der Elemente ausnehmen kann. Denn Feuer ist ihm der Teil der Materie, welcher die Form des Feuers, Wasser der Teil der Materie, welcher die Form des Wassers, Erde derjenige Teil derselben, welcher die Form der Erde angenommen hat (51 B. 52 D). Wäre nun die Materie für Plato eine besondere Realität neben der begrenzenden Gestalt, weshalb sollte da die Materie, die in einer Feuerform eingeschlossen war, nicht auch in eine Erdform fliessen können? Dann aber wäre der früher feurige Teil der Materie zu einem erdigen, also Feuer zu Erde geworden [2]).

c. Schon oben [3]) wurde hervorgehoben, dass die Verhältniszahlen, nach welchen Plato die Übergänge der Elemente in einander erfolgen lässt, genau der Anzahl der Flächen entsprechen, von denen die kleinsten Teilchen der betreffenden Elemente begrenzt sein sollen. Auf den Kubikinhalt dieser Teilchen bezogen, würden sie sämtlich falsch sein. Während z. B. die Flächenzahl ei-

---

[1]) Alex. Aphrod. quaest. nat. II 13, p. 107 Spengel.

[2]) Vgl. Zeller II[3] a, 677, 1.

[3]) S. 169.

nes Luft-Octaeders thatsächlich der von zwei Feuer-Tetraedern entspricht, ist der Kubikinhalt von zwei Tetraedern nicht unbeträchtlich kleiner als der eines Octaeders. Sartorius[1]) will diese Schwierigkeit dadurch hinwegräumen, dass er der Materie Plato's die Fähigkeit zuschreibt, sich nach Bedürfnis ein wenig auszudehnen oder zusammenzudrücken, wie es gerade die begrenzende Form erfordert. Aber auch dieses Auskunftsmittel erscheint wenig platonisch. Nirgendwo im Timaeus wird ein Zusammenrücken des Stoffes auf die Elasticität der Materie zurückgeführt; stets wird es durch ein Eindringen kleiner Elementarteilchen in die von den grösseren gelassenen Zwischenräume, z. B. durch ein Eindringen von Feuer- oder Luftteilchen in die zwischen den grösseren Wasserteilchen leer gebliebenen Räume, erklärt (58 A. B. 60 E. 61 A. B).

Keine zu der Begrenzung durch mathematische Flächen hinzutretende körperliche Materie, sondern schon die Begrenzung durch mathematische Flächen schafft also für Plato den Körper. Insofern löst er, wie Aristoteles an zahlreichen Stellen hervorhebt, den Körper in Flächen auf oder setzt ihn — genetisch betrachtet — aus Flächen zusammen[2]). Natürlich wird dabei, wie in der verwandten pythagoreischen Theorie[3]), von ihm immer als selbstverständlich vorausgesetzt, dass diese Flächen sich nicht deckend aufeinander legen, sondern sich unter Winkeln zusammenfügen. Nur dann wird durch die Verbindung von Flächen ein Körper entstehen, wenn mit ihrem Zusammentreten zugleich die Tiefendimension da ist. Da nun aber andererseits nach der Darstellung Plato's mit den in dieser Weise zusammentretenden Flächen der Körper unmittelbar und ohne dass noch etwas weiteres hinzukäme, gegeben ist, so kann unter der von den Grenzflächen umfassten Tiefe[4]) nur die leere, durch keinen von ihr verschiedenen Stoff erfüllte Ausdehnung, nur der leere Raum — *χώρα* oder *τόπος* — bei Plato verstanden werden.

Nicht also durch die Formung eines vom Raume verschiedenen in sich realen Stoffes, so ist das Resultat unserer der pla-

---

[1]) A. a. O. S. 146.

[2]) Arist. de caelo III 1, 298 b 34; 299 a 3 und 7; III 7, 305 a 35; 306 a 1; de gen. et corr. I 2, 315 b 30—32; II 1, 319 a 22. Vgl. Martin II, p. 240.

[3]) S. S. 41 f.

[4]) *βάθος*, Tim. 53 C.

tonischen Construction der Elementarteilchen gewidmeten Untersuchung, sondern durch die Begrenzung der an sich unbestimmten Ausdehnung, des leeren Raumes, entsteht für Plato der Körper.

Aber auch jetzt noch scheint sich ein Ausweg zu bieten. Wie, wenn zwar nicht der Stoff zur Ausdehnung, wohl aber die Ausdehnung zu dem an sich noch unausgedehnten, bloss in der Potenz zur Ausdehnung befindlichen Stoffe hinzuträte? Würde bei einer solchen Annahme nicht die doppelte Möglichkeit frei bleiben, einmal den Stoff als etwas von der blossen Ausdehnung Unterschiedenes zu betrachten, und doch auch andererseits die Bildung der Elementarkörperchen in der platonischen Weise zu erklären? Es würde sich ja unter jener Voraussetzung die Quantificierung der aus sich quantitätslosen Materie eben durch die Annahme der Flächenformen vollziehen, so dass erst mit der Aufnahme der Flächenformen die aus sich quantitäts- und ausdehnungslose Materie die bestimmte Grössenausdehnung erhielte. Wenn aber die Quantität der Materie überhaupt erst aus der Form resultiert, so würde dieselbe in jede der Formen hineinpassen, welche von Plato für die verschiedenen Elemente angenommen werden, ohne dass es einer räumlichen Laxation oder Compression bedürfte. Dabei würden die Verhältniszahlen, nach welchen die Umwandlung der Elemente sich vollziehen soll, in der von Plato aufgestellten Weise durch die Anzahl der Flächen bedingt sein, von denen die ganze Quantificierung ausgeht.

In dieser Weise werden diejenigen die Sache sich zu denken haben, welche die platonische Materie als an sich unkörperlich und als die blosse Möglichkeit des Körpers fassen. In der That hat der neuplatonische Begriff der Materie die wesentlichen Puncte einer solchen Vorstellungsweise in sich aufgenommen.

Gleichwohl ist er nicht der platonische. Die Grundlage der ganzen Auffassung bildet der Begriff der Möglichkeit, der Potenzialität. Aber eben dieser Begriff des bloss möglichen Seins ist in dem hier erforderlichen Sinne dem Plato noch fremd. Jene Gegenüberstellung des Wirklichen und Möglichen, der Bethätigung und ihrer Vorbedingung, gehört vielmehr erst der aristotelischen Philosophie an, für welche dieselbe dann freilich eine Hauptstütze

ausmacht [1]). Teichmüller zwar hat Verschiedenes angeführt, um den Begriff schon dem Plato zu vindicieren; aber seine Citate beweisen nichts [2]).

Noch einiges andere lässt sich gegen eine solche dynamische Auffassung der platonischen Materie geltend machen.

Auch bei ihr scheint es unerklärlich, weshalb unter den Elementen einzig die Erde von der Kette der Verwandlungen ausgenommen sein soll. Denn da die Grenzflächen nach der platonischen Darstellung festen Bestand in sich tragen sollen, so sieht man nicht ein, weshalb es eher möglich sein soll, dass z. B. die jetzt von der Feuerform zu bestimmter Quantität entwickelte Materie ein anderes mal von der Luftform determiniert werde, als dass das Gleiche hinsichtlich eines erdig gewordenen Teiles der Materie stattfindet.

Ebenso müsste eine derartige Materie, gleich der aristotelischen, nicht nur das sein, *worin* die Dinge werden; sie wäre zugleich das, *woraus* sie werden. Mit offenbarer Absichtlichkeit aber, sahen wir, vermeidet Plato die letztere Ausdrucksweise; ihm ist die Materie nie das *Woraus*, sondern stets nur das *Worin*.

Damit hat sich uns endgültig die Annahme einer besonderen Materie *neben* dem leeren Raume, mag diese nun als qualitätsloser, aber wirklicher Körper, oder mag sie als die blosse Möglichkeit des Körperlichen betrachtet werden, als *unplatonisch* erwiesen.

---

[1]) Vgl. Susemihl, Genet. Entwickel. II S. 334 u. 558.

[2]) Von dem was Teichmüller aus dem Timaeus anführt, wurde dieses S. 131 Anm. 4 bemerkt. Auch rep. V, p. 477 C ist, wie sich Teichmüller selbst nicht verhehlt (a. a. O. S. 337), von der δύναμις nur im Sinne activer Kraft die Rede, welche doch nicht einmal der secundären, geschweige denn der primären Materie zugeschrieben werden kann (vgl. S. 117—122. 161 f.) und zudem keineswegs dem aristotelischen Begriff des δυνάμει ὄν entspricht. An einer von Teichmüller nicht citierten Stelle, Soph. 247 D—E, 248 C, wird zwar eine δύναμις zum ποιεῖν und eine δύναμις zum πάσχειν unterschieden; aber die letztere besteht nur darin, dass ein schon Bestehendes (es ist Rede von den Ideen) die Möglichkeit in sich trägt, irgendwie afficiert zu werden. Eine Möglichkeit dagegen, die noch gar nichts Wirkliches ist, wie die aristotelische Materie eine solche darstellt und die platonische Materie nach Teichmüller's Voraussetzungen sie darstellen müsste, kann auch aus dieser Stelle nicht als platonischer Begriff abgeleitet werden.

c. Die platonische Materie ist der leere Raum, d. h. die blosse Ausdehnung.

Die vorstehenden Ausführungen haben uns mit Notwendigkeit zu der Annahme gedrängt, dass Plato, wenn er die Aufnehmerin aller Formen als den Raum bezeichnet, damit in der That auch den Raum, und zwar den Raum als solchen, die blosse Ausdehnung, meine.

Dagegen ist nun eine Reihe von Einwürfen erhoben worden. Wenn auch nur wenige von diesen ernsthafte Beachtung verdienen, so möge, um jeden Zweifel zu entfernen, auch das Unbedeutendere kurz berührt werden.

1. Nur auf grammatisch unrichtiger Textesinterpretation beruht es, wenn Teichmüller [1]) einwendet, nach Plato erblickten wir die Materie wie im Traume [2]); den Raum aber erblickten wir doch auch im Wachen.

2. Nicht viel mehr hat es auf sich, wenn Köstlin [3]) meint, den blossen Raum als dritte Gattung anzunehmen, würde dem Plato nicht schwer gefallen sein, wohl aber habe er sich nur schwer dazu entschliessen können, eine materielle Substanz als selbständige Wesenheit neben der Idee aufzustellen.

Allein zunächst würde der Entschluss, neben den Ideen noch eine selbständige materielle Wesenheit aufzustellen, für Plato nicht nur, wie Köstlin annimmt, schwer, sondern vielmehr, wie oben [4]) gezeigt wurde, völlig unmöglich gewesen sein. Dann aber ist es keineswegs richtig, dass der Begriff des Raumes für Plato etwas so Selbstverständliches gewesen wäre, zu dessen Einführung als dritter Gattung es aller der von ihm gebrauchten entschuldigenden Redewendungen nicht bedurft hätte. Im Gegenteil war gerade dieser Begriff vor Plato noch wenig untersucht. Ausdrücklich bemerkt Aristoteles [5]), wenn auch alle die Existenz des Raumes behaupteten, so habe doch zuerst Plato versucht, zu bestimmen, was denn eigentlich sein Wesen sei. Ist es nun aber überhaupt die Art Plato's nicht, deshalb, weil etwas von der gemei-

---

[1]) Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 329.

[2]) Tim. 52 B. Teichmüller's Missverständnis ist bereits S. 139 zurückgewiesen.

[3]) In Schwegler's Gesch. d. gr. Phil.[3] S. 213 Anm. 12 Ende.

[4]) S. S. 161 f.

[5]) Arist. phys. IV 2, 209 b 16—17.

nen Meinung als wirklich behauptet wird, seine Wirklichkeit unbesehen und ohne Untersuchung seines Wesens hinzunehmen, so kommt hier noch hinzu, dass alle die von Plato erhobenen Schwierigkeiten sich nicht nur auf die Existenz der fraglichen Gattung, sondern zugleich auch auf ihr Wesen mitbeziehen.

3. Auch darin liegt nichts Bedenkliches, dass Plato die Materie nicht gleich von vornherein als den Raum bezeichnet, sondern diese Benennung erst gegen Ende seiner Erörterung einführt [1]). Denn der grössere erste Teil des fraglichen Abschnittes ist polemischen und vorbereitenden Characters; erst der Schluss bringt die principielle Erledigung des Problems auf dem Boden von Plato's eigenen Grundanschauungen [2]).

4. Von dem Raume kann man nicht sagen, dass er teils wässerig, teils feurig geworden sei (52 D. 51 B) [3]), noch weniger — Überweg [4]) hält diesen Umstand für völlig entscheidend — dass er von den herantretenden Formen bewegt werde und diese hinwiederum bewege (50 C. 52 E) [5]).

Allein das erste ist eine petitio principii. Wenn man den Raum von dem, was ihn erfüllt, unterscheidet, wird man freilich nicht mehr sagen können, dass er feurig, wässerig u. s. w. werde. Lässt man indessen mit Plato die kleinsten Teilchen des Feuers, Wassers u. s. w. durch Begrenzung der an sich unbestimmten Ausdehnung entstehen, so hat jene Vorstellung nichts Auffallendes. Wenigstens ist sie um nichts befremdender, als die von Überweg gebilligte, dass eine vom Raume verschiedene Materie, trotzdem sie ihre Natur, Aufnehmerin von allem zu sein, d. h. ihre Unbestimmtheit, unter jeder Form bewahrt (50 B), dennoch feurig, wässerig u. s. w. geworden, d. h. in sich bestimmt sein soll [6]).

Überweg's letzter Einwand aber kehrt sich gegen ihn selber. Da er ausdrücklich die Materie für etwas Unkörperliches erklärt [7]), so möge er es begreiflich machen, wie denn ein solches Unkörperliches von den herantretenden Formen bewegt werden und

[1]) Bassfreund S. 25.

[2]) S. S. 134.

[3]) Könitzer S. 25 f. Überweg S. 60. Teichmüller S. 329. Bassfreund S. 18.

[4]) A. a. S. 61.

[5]) Zu diesen von Überweg citierten Stellen hätte er 88 D hinzufügen können.

[6]) Vgl. Plotin. enn. III 6, 12.

[7]) A. a. O. S. 58.

diese hinwiederum gleich einer Futterschwinge bewegen könne. Übrigens ist jener Einwand auch deshalb hinfällig, weil die Vorstellung einer räumlichen Bewegung nur mit der secundären Materie verbunden wird, deren bloss mythischer Character oben nachgewiesen wurde [1].

5. Es wäre ungereimt, wenn Plato rein mathematischen Kuben, Tetraedern u. s. w. eine solche Consistenz hätte beilegen wollen, dass dieselben einander zerstossen, zerschneiden, zerstücken können (56 D). Ebenso würde die Voraussetzung, dass jene Flächenelemente stets unter Winkeln und Flächen zusammentreten, eine rein willkürliche sein. Warum legen sie sich niemals als blosse Flächen neben oder auf einander, so dass das ganze All sich eines schönen Tages auf eine solche Fläche, oder auch auf ein Quadrat und zwei Dreiecke reduciert repräsentierte [2]?

Indes Ähnliches könnte man ebensogut gegen die Elementenlehre des Philolaus geltend machen [3]. Es ist ja richtig, dass eine solche Anschauung den mathematischen und den physischen Körper verwechselt; aber eben hierin beruht, wie schon des öfteren hervorgehoben wurde, der Fehler, wie der Pythagoreer, so auch Plato's. Die sachliche Widerlegung einer Ansicht thut nicht auch deren historische Unmöglichkeit dar.

6. An zahlreichen Stellen des Timaeus schärft Plato ein, dass es ein Leeres nicht gebe (58 A. 59 A. 60 C—79 B. 80 C). Wenn nun Plato, der ja trotzdem das Vorhandensein kleinerer leerer Zwischenräume (**διάκενα**) zwischen den nicht mit all ihren Flächen an einander sich legenden Elementarteilchen zugiebt (58 B. 60 E. 61 A. B), auch dazu im Innern der Elementarteilchen zwischen den Grenzflächen leeren Raum annähme, so würde zu-

---

[1]) Tim. 50 C heisst es zwar von der primären Materie: *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων*, allein dieses *κινεῖσθαι* wird im Folgenden auf die Aufnahme und den Verlust der Formen, der Nachbilder der Ideen, gedeutet. Schon Plato unterscheidet bekanntlich eine doppelte Art der *κίνησις*: die qualitative und die örtliche Veränderung; vgl. Theaet. 181 D ff. Parm. 138 B—C. Dass dagegen Tim. 52 D (wie auch 88 D) auf die secundäre Materie gehe, ist schon S. 139 f. bemerkt worden (vgl. auch S. 137 Anm. 1).

[2]) Sartorius S. 146.

[3]) S. S. 41 f.

letzt alles leer sein; Plato's ursprünglicher Satz von der Nichtexistenz des Leeren hätte sich in sein Gegenteil verkehrt [1]).

Indes versteht Plato thatsächlich unter dem Leeren nur die Zwischenräume zwischen den Körpern. Diese Zwischenräume lässt er, um kein Leeres annehmen zu müssen, dadurch ausgefüllt werden, dass infolge des durch die Umdrehung der Welt herbeigeführten Druckes nach innen und aus anderen Gründen die kleineren Körper in die von den grösseren gelassenen Lücken nach Möglichkeit eindringen. Die von den Oberflächen der Elementarteilchen einbegrenzte Ausdehnung dagegen (das *βάϑος* 53 C) würde Plato selbst nicht als leer bezeichnen, da sein sachlicher Fehler eben in der Verwechselung des mathematischen und des physischen Körpers besteht.

7. Wenn Boeckh und Zeller endlich besonderes Gewicht darauf legen, dass doch Plato selbst die Materie als den Raum bezeichne, so suchen die Gegner darzuthun, dass diese Benennung nicht in absolutem, sondern nur in relativem Sinne gelte. Nicht als den Raum als solchen wolle Plato damit die Materie bezeichnen; es sei ihm vielmehr die Materie der besondere Stoff, welcher den in ihn eintretenden Ideen resp. deren Nachbildern Platz und Raum gewähre [2]).

Schon die Alten haben sich in dieser Weise mit dem Ausdrucke abgefunden. Aristoteles hält an einer Stelle [3]) dem Plato vor, dass er die Materie als das an den Ideen Teilhabende bezeichne und sie zugleich mit dem Orte identificiere, gleichwohl aber inconsequenter Weise behaupte [4]), die Ideen seien nicht im

---

[1]) Sartorius S. 144 f. Vgl. schon Tennemann, Gesch. d. Philos. II, 401.

[2]) Könitzer S. 26. Überweg S. 61. Teichmüller S. 330. Sartorius S. 145. 156. 166. Bassfreund S. 26 f. Letzterer meint (S. 27), in dem Ausdrucke *χώρα* mehr als eine blosse Bezeichnung für die Beziehung der Materie zu erblicken und ihn auf den leeren Raum zu deuten, hätte nicht im geringsten mehr Berechtigung, als wenn jemand behauptete, die Materie des Aristoteles sei Holz, weil er sie mit *ὕλη* bezeichne. — Aber *ὕλη* bei Aristoteles ist ein offenbarer Tropus, *χώρα* dagegen ist auch in der Grundbedeutung philosophischer terminus technicus. Einen solchen aber wendet man doch wenigstens nicht ohne besondere Veranlassung an, um etwas ganz anderes damit zu bezeichnen.

[3]) Arist. phys. IV 2, 209 b 33—300 a 2.

[4]) Vgl. Plat. Tim. 52 B—C. Auch Arist. phys. III 4, 203 a 9 scheint sich auf diese Stelle zu beziehen.

Orte. Dazu bemerkt nun Philoponus[1]), Aristoteles halte sich bei seinem Tadel, wie gewöhnlich, an den blossen Wortlaut[2]). In Wahrheit meine Plato, wenn er die Materie als Ort oder Raum bezeichne, damit nicht den von Aristoteles untersuchten Raum, d. h. den Raum, welcher die aus Materie und Form zusammengesetzten Körper aufnehme. Sein Ausdruck sei vielmehr nur im analogen Sinne (*κατ' ἀναλογίαν*) zu verstehen; wie jeder aus Materie und Form zusammengesetzte physische Körper im Orte, so sind die physischen Formen (*φυσικὰ εἴδη*[3]); gemeint sind die ein- und austretenden Nachbilder der *νοητὰ εἴδη*, der Ideen) in der Materie. So nenne ja auch Aristoteles, den Platonikern zustimmend, in seiner psychologischen Schrift selbst die Seele den Ort der Ideen[4]). Wie aber die psychischen Formen zur Seele, so verhalten sich die physischen Formen zur Materie. Nur in analogem Sinne — das ist der von Philoponus wiederholt ausgesprochene Gedanke[5]) — werde also die Materie von Plato als Ort oder Raum bezeichnet. Fast genau dasselbe, mit Einschluss der Beziehung auf das Wort von der Seele als dem Ort der Ideen, hören wir bei Simplicius[6]). Auch er leugnet, dass Plato den von Aristoteles untersuchten Raum, d. h. den Ort der Körper, meine. Über den Raum in diesem Sinne habe sich Plato überhaupt nicht ausgesprochen[7]). Nicht Ort der Körper sei für ihn die Materie, sondern Ort der Formen[8]), und zwar der physischen Formen[9]). So behaupte schon Alexander von Aphrodisias, dass Plato nur bildlich (*μεταφορικῶς*) die Materie als den Raum bezeichne[10]). Bloss bildlich, meint freilich Simplicius, sei der Ge-

---

[1]) Philopon. phys. quat. *n* fol. 4v Z. 55 ff.

[2]) *τὸ φαινόμενον ἐλέγχων*. Der gleiche Vorwurf bei Simpl. phys. IV, p. 540,4; de cael. III, p. 253 b 18 Karsten.

[3]) Vgl. ausser der Anm. 1 citierten Stelle auch ebend. fol. 6v Z. 3 ff.

[4]) Arist. de an. III 4, 429 a 27.

[5]) Philopon. phys. quat. *n* fol. 5r Z. 2. 49. fol. 6 Z. 6.

[6]) Simpl. phys. IV, p. 540, 3 ff.

[7]) A. a. O. p. 541, 3.

[8]) p. 541, 3; ebenso in dem Corollarium über den Raum, p. 643, 5.

[9]) der *ἔνυλα εἴδη* p 539, 10; 545, 27 (dasselbe wie Philopon's *φυσικὰ εἴδη*).

[10]) p. 540, 22. Weniger genau und mehr im Anschluss an Plato's Worte sagt Simplicius phys. I, p. 231, 37 von der Materie, sie sei *οἷον χώρα τῶν γενητῶν τε καὶ αἰσθητῶν*. Ähnlich Chalcidius in Tim. c. 350: locum vero propterea, quod silva receptaculum et corporum et qualitatum ceterorumque sensibilium (vgl.

brauch doch auch wieder nicht, da der Begriff des Aufnehmenden in der That mit dem Begriffe des Platzeinräumenden oder des Raumes etwas gemein habe[1]). Wenn dagegen Plato im Phaedrus (274 C) die Ideen an den „überweltlichen Ort" versetze, so fasse er das Wort in einer völlig verschiedenen, freieren Bedeutung, nämlich im Sinne von Rangstufe[2]) Wie Simplicius, lehrte schon vor ihm Proclus, dass die Materie der Raum für die Form sei[3]), und ebenso meinte Themistius[4]), dass Plato wohl nur bildlich (*μεταφορικῶς*) sich des Wortes „Ort" bediene[5]). Bis zu dem Doxographen Aëtius lässt sich diese Behauptung verfolgen, dass Plato nur metaphorisch die Materie als Raum bezeichne[6]). Dass schon Theophrast diese Deutung gegeben habe, wie Sartorius[7]) ohne weiteres daraus folgert, dass sie von

---

auch c. 344: at vero locum vocat eam — sc. silvam — velut regionem quandam suscipientem specierum incorporearum intelligibiliumque simulacra).

[1]) Simpl. phys. IV, p. 540, 31: *εἰ γὰρ τὸ μεταλαμβάνον τινὸς καὶ ὁριζόμενον ὑπ' αὐτοῦ δέχεται ἐκεῖνο ὅ* (lies *οὗ*) *μεταλαμβάνει, τὸ δὲ δεχόμενον καὶ χωροῦν αὐτὸ χώρα γίνεται τοῦ ἐγγινομένου, ἡ δὲ χώρα τόπος νενόμισται, μεταλαμβάνει δὲ τῶν εἰδῶν ἡ ὕλη, τόπος ἂν εἴη τῶν εἰδῶν πλὴν οὐχ ὡς σωμάτων.* Die Bezeichnung der Materie als *τόπος* wird also erklärt durch die Gleichsetzung von *μεταλαμβάνον* und *δεχόμενον*, *δεχόμενον* und *χωροῦν*, *χωροῦν* und *χώρα*, *χώρα* und *τόπος*, was den vollen Beifall von Sartorius (a. a. O. S. 166) findet. Solche etymologische Spielereien mit *χώρα*, *χωροῦν* u. dergl. finden sich auch sonst. So hat schon Aristoteles phys. IV 1, 208 b 99 ff. das *χάος* des Hesiod mit *χώρα* und durch Vermittelung dieses Wortes mit *τόπος* gleichgesetzt, wozu Simplicius (p. 527, 17 ff.; vgl. 523, 17 ff.) mit weiterer Ausführung der Etymologie bemerkt: *τοῦ Ἡσιόδου ἐν τῇ Θεογονίᾳ* (v. 116) *λέγοντος· „ἤτοι μὲν πρώτιστα χάος γένετο", καὶ τοῦ χάος ἀπὸ τοῦ χαῖ ῥήματος δοκοῦντος γεγονέναι καὶ διὰ τοῦτο τὸ χωρητικὸν δηλοῦν, ὅπερ ταὐτόν ἐστι τῷ τοπικῷ κτλ.* (*τόπος* gleich *χωρητικὸν σωμάτων* auch Simpl. phys. IV, p. 618, 9). Ebenso legt Arius Didymus bei Stobaeus ecl. I. p. 390 (Diels, Doxogr. p. 460, 24) dem Chrysipp die Erklärung von *χώρα* (im Unterschied von *τόπος*) als des *χωροῦν μεῖζον σῶμα* bei. Auch Ast, Abh. d. Münch. Ak. 1835, S. 52 f., gefällt sich in derartigen Etymologien.

[2]) *τῆς τάξεως ἀφορισμός* phys. p. 522, 8; 541, 2—12; 641, 36.

[3]) *χώρα τῶν εἰδῶν καὶ τόπος* Procl. in Tim. 117 D.

[4]) Wohl nach Alexander's Physik-Commentar.

[5]) Themist. in Arist. phys. IV, p. 259, 28 Spengel.

[6]) Plut. plac. I 19, Stob. ecl. I, p. 390 (Diels, Doxogr. p. 317): *Πλάτων τόπον εἶναι τὸ μεταληπτικὸν* (nach Arist. phys. IV 2, 209 b 12; bei Plato Tim. 51 A: *μεταλαμβάνον*) *τῶν εἰδῶν, ὅπερ εἴρηκε μεταφορικῶς τὴν ὕλην καθάπερ τινὰ τιθήνην καὶ δεξαμενήν.*

[7]) A. a. O. S. 167.

Aetius aufgestellt wird, ist durch diesen Umstand freilich noch nicht erwiesen, ist vielmehr in hohem Grade unwahrscheinlich. Indes wenn es sich auch so verhielte, so wäre eine kritische Bemerkung Theophrast's zwar zu beachten; keineswegs aber würde ihr die von Sartorius beanspruchte entscheidende Bedeutung zukommen [1]).

Dass Plato thatsächlich die Worte Raum, Ort und gleichbedeutende in bloss relativem Sinne verwende, sucht Bassfreund [2]) aus dem Sprachgebrauche des Philebus zu beweisen.

Es hätte dieses Hinweises nicht bedurft. Selbstverständlich kann man jedes Ding, welches ein anderes in welcher Weise auch immer in sich aufnimmt, als den Ort des letzteren bezeichnen. Wenn darum zwei Seinselemente in eine solche Beziehung zu einander treten, dass das erste durch das zweite näher bestimmt wird, so liegt es überaus nahe, dieses Verhältnis dadurch anschaulich zu machen, dass man sagt, das erste gewähre dem zweiten Raum oder Sitz u. dgl.

Aber nicht auf die Möglichkeit eines solchen Tropus kommt es an. Es heisst, was die Gegner der Boeckh-Zeller'schen Ansicht ganz übersehen, im Timaeus eben nicht, die Materie sei der Ort oder der Sitz für die Formen, was allein der Ausdrucksweise des Philebus entsprechen würde [3]), sondern ohne alle Beschränkung, die dritte Gattung sei der Raum [4]). Wenn man freilich mit den Neuplatonikern unter dem Raume alles Mögliche versteht, z. B. mit Proclus das Licht, und zwar das monadische, über das triadische des Empyreums, des Äthers und der hylischen

---

[1]) Vgl. Freudenthal, Über die Theologie des Xenophanes, S. 41.

[2]) Bassfreund S. 27 Anm. 2: „Dass die Ausdrücke ἕδρα und χώρα auch sonst von Plato in gleichem Sinne mit φύσις δεχομένη gebraucht werden, mag ein analoges Beispiel aus dem Philebos zeigen. Dort wird (25 D) das ἄπειρον näher als eine φύσις τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δεχομένη bestimmt (vergl. daselbst 24 E und 27 E), wofür kurz vorher (24 D) der Ausdruck ἡ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον . . . ἕδρα und unmittelbar darauf auch χώρα gebraucht wird."

[3]) Wie Phileb. 24 D ἡ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον ἕδρα und ἡ αὐτῶν χώρα. Das ἄπειρον des Philebus fällt ja auch nicht mit dem Raume zusammen, sondern ist der weitere Begriff, welcher den des Raumes mit unter sich befasst (s. u.).

[4]) 52 A: τὸ τῆς χώρας. 52 D werden als die drei Gattungen aufgezählt ὄν, χώρα, γένεσις.

Natur erhabene Licht [1]), und dann dergleichen auch als Lehre Plato's angiebt [2]), so wird man allerdings von vornherein den Gedanken, dass Plato unter der Materie nichts anderes als den Raum verstehe, abweisen oder ihn vielmehr gar nicht fassen können. Aber was hindert uns, im Anschluss an Aristoteles anzunehmen, dass Plato unter dem Raume eines Körpers die Ausdehnung verstehe, welche von seinen Oberflächen begrenzt ist [3]), unter dem Raume als solchem also die Ausdehnung überhaupt? So ergiebt sich eine vom platonischen Standpuncte aus in sich durchaus widerspruchslose Anschauung.

Fassen wir das Resultat unserer Erörterungen zusammen. Was man für eine vom leeren Raume, d. h. der blossen Ausdehnung, verschiedene Materie anführt, ist nicht stichhaltig. Was man gegen die Ansicht, Plato identifiziere die Materie mit dem leeren Raum, der blossen Ausdehnung, vorbringt, ist ebenso hinfällig. Sonach bleibt nur die eine Möglichkeit: das, was bei Plato die Stelle der von Aristoteles so genannten Materie vertritt, ist der leere Raum, die blosse Ausdehnung.

Die aus dem Timaeus selbst für diese Auffassung zu entnehmenden Gründe wurden bereits im Voraufgehenden entwickelt. Sie seien hier kurz zusammengestellt.

1. Plato bezeichnet die dritte Gattung ohne irgend eine Einschränkung als den Raum. Durchschlagende Gründe, diese Ausdrucksweise anders zu deuten, als nach ihrem natürlichen Sinne, sind nicht beigebracht worden.

2. Die geometrische Construction der Elemente lässt keine vom leeren Raume verschiedene Materie zu. Die Versuche, jene Theorie als bloss hypothetisch oder doch als ausser Zusammenhang mit den Grundanschauungen des Timaeus stehend zu erweisen, sind misslungen.

Dazu kommt noch eine andere, mehr principielle Erwägung,

---

[1]) Simpl. phys. coroll. de loco p. 612, 29. Vgl. Procl. in Parm. VI, col. 1044 Cous [2].

[2]) So stützt Proclus seine phantastische Theorie auf Plat. rep. X, 616 B; vgl. Simplic. l. c.

[3]) Arist. phys. IV 1, 209 b 6—9. Auch Simpl. phys. IV, p. 571, 22—26 erwähnt, dass nach der Ansicht Einiger (die das wohl aus jener Stelle der aristotelischen Physik folgerten) der Raum bei Plato sei: *τὸ διάστημα τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων τοῦ περιέχοντος.*

deren Prämissen[1]) wenigstens bereits durch Simplicius[2]) an die Hand gegeben werden.

Der Begriff der Materie wird ein verschiedener sein, je nach den Voraussetzungen, die zu ihm führen. Bei Aristoteles entspringt derselbe einer Analyse des Werdens. Alles Werden bewegt sich zwischen Gegensätzen. Diese Gegensätze aber verlangen ein bleibendes Subject, dessen Bestimmungen sie sind, an und aus dem sie sich entwickeln. Das Werden ferner ist einerseits kein Werden aus nichts, andererseits keine bloss qualitative Veränderung; es verlangt daher als Vorbedingung die Möglichkeit des substantialen Seins, d. h. die Materie. Hier erscheint also das wirkliche Sein nicht als etwas getrennt neben und über der Materie Stehendes; diese ist vielmehr die natürliche Grundlage, welche im wirklichen Dinge aus ihrer alles umfassenden Anlage zu einem bestimmten Sein geführt wird, zu dem sie von sich aus bereits eine Beziehung einschliesst.

Anders bei Plato. Zwar geht auch er vom Werden aus, wenn er in dem gegen die Naturphilosophen gerichteten polemischen Teile des behandelten Timaeusabschnittes zeigt, dass die von jenen aufgestellten Elemente aus dem Grunde nicht wahre Urstoffe sein könnten, weil bei dieser Voraussetzung der von ihnen angenommene Kreislauf der Elemente, d. h. die Erscheinungen des Werdens, keine ausreichende Erklärung finden würde. Aber wo er seine eigene Meinung darlegt, verändert er völlig Ausgang und Richtung des Gedankens. Nicht einer bloss immanenten Analyse unterzieht er hier den Begriff des Werdens, um aus der Natur des Werdens die Elemente des Werdenden herauszuschälen, sondern er stellt das Werdende auf die eine, das wahrhaft Seiende auf die andere Seite und fragt, wie denn ausser dem wahrhaft Seienden überhaupt ein Werdendes möglich sei. Nicht wie aus einem Sinnendinge ein anderes entstehe, ist hier Problem, sondern wie überhaupt Sinnendinge neben den Ideen sich begründen lassen. Diese Möglichkeit aber rettet Plato dadurch, dass er die Idee als beständiges Urbild, die Erscheinung als wechselndes Abbild und Gleichnis betrachtet. Nun kann aber

---

[1]) Denn den Schlussatz, dass der Begriff der Potenz dem Plato noch fremd sei, stellt Simpl. phys. I, p. 242, 8 f. in Abrede.

[2]) Simpl. phys. I, p. 223, 27 ff.

— und damit ist der entscheidende Grund [1]) für Plato's dritte Gattung gegeben — ein solches Abbild und Gleichnis nicht gedacht werden ohne ein Substrat, in welchem die Nachformungen der idealen Urformen ein- und austreten [2]). Höchst schwierig muss es sein, diese Gattung des Aufnehmenden ihrer Natur nach zu bestimmen. Als wirklicher Stoff darf dieselbe nicht gedacht werden; denn als seiend müsste ein solcher Stoff ein Sein schon von der Idee empfangen haben; er würde also wieder einen anderen Stoff voraussetzen, und so fort. Der Begriff des bloss möglichen Seins, auf den Aristoteles das Wesen der Materie zurückführt, ist dem Plato noch fremd. So bleibt nur ein Sein, das in Wahrheit kein Sein ist, nur die Form eines Seins: die unerfüllte Ausdehnung, der leere Raum. Indem nun die an sich unbegrenzte Ausdehnung durch bestimmte Gestalten nach dem Muster der Ideen begrenzt wird, entstehen die Körper. Alles Sein derselben, d. h. alle ihre Bestimmtheit, resultiert also, wie es der unbezweifelte Grundgedanke des entwickelten platonischen Systems verlangt, aus den Ideen; nur das Auseinander, die Zerteilung des Körperlichen, ist Folge der Materie. Freilich ist es schwierig, einen solchen Gedanken auszudenken. Wir werden den Neuplatonismus darum in machtvollen Anstrengungen mit dem Probleme ringen sehen, wie das Gleiche in der Idee in Einheit, im Materiellen in Geteiltheit sein könne.

Man könnte es ferner widersinnig finden, dass der blossen Form der Ausdehnung eine objective Bedeutung beigelegt werden soll. Aber eine solche Hypostasierung entspricht durchaus dem antiken Begriffe des Realismus. Sie ist in nichts befremdender, als wenn dem Aristoteles der abstract-logische Begriff der Möglichkeit eines physischen Seins zu einer realen Voraussetzung alles bestimmten körperlichen Daseins sich verdichtet. Man wende darum auch nicht ein, dass auf diesem Wege erst der mathematische Körper construiert werde. Gerade darin besteht nämlich der leicht erklärliche, von Aristoteles bezeugte [3]) Fehler des Noumenalisten Plato, dass er mit dem mathematischen Körper zugleich schon den physischen gegeben glaubt. Hat er sich doch redlich bemüht, auch die physikalischen Eigenschaften der Körper,

[1]) Die *κυριωτάτη αἰτία*, Simpl. phys. I, p. 224, 21.

[2]) S. S. 113. — [3]) S. S. 171 Anm. 4. g. E.

die sinnlichen Qualitäten derselben, aus der mathematischen Gestalt ihrer kleinsten Teilchen abzuleiten [1]). Nicht einmal allein steht Plato mit dieser Verwechselung. Denselben Fehler haben wir bei denjenigen gefunden, an welche Plato sich im Laufe der Zeit immer inniger anschloss, bei den späteren Pythagoreern [2]). Dem Nihilismus eines Gorgias [3]) aber oder der extremen Flusstheorie der Protagoreer des Theaetet [4]) gegenüber hat die Sinnenwelt Plato's doch immerhin eine noch recht ansehnliche Realität. Finden wir nun aber gar, dass noch Descartes und in etwas anderer Weise auch Spinoza das Wesen des Körpers in die blosse Ausdehnung setzen, so dürften wir doch wohl gegen den Vorwurf gesichert sein, als drückten wir den Plato auf einen allzu niedrigen Standpunct hinab, wenn wir ihm die Ansicht beilegen, dass die Materie mit dem Raume, d. h. der Ausdehnung, identisch sei [5]).

c. Unentstandenheit der platonischen Materie.

Im Voraufgehenden sind wir auf die Frage näher eingegangen, ob Plato die Materie dualistisch der Gottheit als unentstanden und gewissermaassen als ihren negativen Gegenpol gegenüberstelle, oder ob er dieselbe aus der Gottheit, sei es ewig oder in der Zeit, hervorgegangen denke.

Die Hauptstelle des Timaeus (51 E), welche hinsichtlich aller übrigen Prädicate das Verhältnis der drei Gattungen: der Ideen, der Sinnenwelt und der Materie, genau bestimmt, lässt uns hier im Stich. Sie bezeichnet zwar die Idee als ungeworden, die Sinnenwelt als geworden; bei der dritten Gattung, der Materie, aber ist die Frage, ob geworden oder ungeworden, völlig übergangen [6]). Daraus hat nun Boeckh [7]) geschlossen, dass Plato die Materie als geschaffen ansehe; denn wenn er sie als ewig betrachte, warum sage es es denn nicht? Ein solches argumentum ex silentio in-

---

[1]) S. S. 171. — [2]) S. S. 37 f. 43.

[3]) S. S. 108. — [4]) S. S. 96 ff.

[5]) Zwar nimmt Descartes (princ. philos. II. 21) eine unendliche, Plato eine kugelförmig begrenzte (Tim. 33 B) Gestalt der Welt an; aber für Descartes ist ja die wirkliche körperliche Substanz schon durch die blosse Ausdehnung gegeben, während Plato als weiteres Element der erscheinenden Wirklichkeit die begrenzende Form verlangt.

[6]) S. S. 136. — [7]) A. a. O. S. 33.

dessen wird von Könitzer[1]) mit gleichem Rechte in die Gegenfrage umgekehrt: wenn Plato meine, die Materie sei geschaffen, weshalb sage er es dann nicht?

Einen anderen Weg hat der Neuplatoniker Proclus eingeschlagen. Er beruft sich[2]) auf eine Stelle des Philebus (23 C), wo es heisst, dass der Gott das Seiende teils als Unbegrenztes, teils als Begrenztes gezeigt habe[3]). In der Verwertung dieser Stelle sind ihm u. a. der Cardinal Bessarion[4]) und Gale[5]) gefolgt. Allein schon Mosheim[6]) bemerkt, dass: „er habe gezeigt" (*δεῖξαι*), nicht heisse: „er habe hervorgebracht" [7]), und weiter hebt Martin[8]) mit Recht hervor, dass die Stelle deutlich[9]) auf eine frühere (16 C) zurückweise, wo nur die Erkenntnis, das alles aus Grenze und Unbegrenztem zusammengesetzt sei, als eine durch Prometheus vermittelte Gabe der Götter bezeichnet werde[10]).

Dass in Wirklichkeit das platonische System einen ursprünglichen dualistischen Gegensatz der Idee und der Materie verlangt, ergiebt sich zweifellos aus der späteren Form der platonischen Lehre, wie uns dieselbe namentlich aus den aristotelischen Berichten bekannt ist. Hier treten die zwei Prinzipien, das Eine und das Unbegrenzte, überall als gleich ursprünglich auf. Eine Ableitung des einen aus dem andern ist nicht nur dem Aristoteles gänzlich fremd, sondern würde auch die ganze Lehre unverständlich machen.

---

1) A. a. O. S. 27.

2) Procl. in Tim. 117 B.

3) Phileb. 23 C: *τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας.*

4) contr. calumn. Plat. l. II c. 5 (fol. 18ᵛ inf. ed. Ald.).

5) Iamblich. de myster. Aegypt. ed. Th. Gale, Oxon. 1678. p. 276.

6) zu Cudworth, Systema intellectuale. Jenae 1733, p. 975.

7) „in lucem protulisse", übersetzt Bessarion ausweichend.

8) Études II, p. 185.

9) wegen der Worte: *ἐλέγομέν που.*

10) Mit mehr scheinbarem Recht könnte man sich auf Phileb. 27 B f. berufen: *Οὐκοῦν τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται* (d. h. aus *ἄπειρον* und *πέρας*) *πάντα τὰ τρία παρέσχετο ἡμῖν γένη; Καὶ μάλα. Τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν λέγομεν τέταρτον, τὴν αἰτίαν.* Indes ist hier *ταῦτα*, wie Martin II, 186 erinnert, nur auf *τὰ γιγνόμενα*, nicht auch auf das andere Glied der Einleitung, zu beziehen.

4. Die angebliche Materie in Republik, Sophistes, Parmenides und Philebus.

Als naturphilosophischer Grundbegriff fand der Begriff der Materie seine ausführliche Behandlung in dem naturphilosophischer Speculation gewidmeten Timaeus. Schon neuplatonische Schriftsteller indes wollten, wofür ein Beispiel uns soeben begegnete, jenen Begriff unter verschiedenen Bezeichnungen auch in anderen Dialogen wiederfinden. Es gehören hieher Republik, Sophistes, Parmenides und Philebus; denn was man [1]) im Politicus gelegentlich auf die Materie mitbezieht [2]), steht mit dieser eingestandenermaassen jedenfalls in einem so losen Zusammenhange, dass wir hier davon absehen dürfen.

Republik, Sophistes, Parmenides bilden, was die fraglichen Ausführungen betrifft, eine Gruppe für sich. Sie würden, wenn jene Deutung der Absicht Plato's entspräche, den Gegensatz von Materie und Idee noch schärfer und tiefergreifend fassen, als dieses im Timaeus der Fall, indem sie der Idee als dem Seienden die Materie als das Nichtseiende gegenüberstellen und so das Werdende als Vereinigung von Sein, d. h. Idee, und Nichtsein, d. h. Materie, erklären würden. Der Philebus dagegen, welcher eine Erklärung der Wirklichkeit auf Grund des Gegensatzes zwischen Begrenztem und Unbegrenztem geben will, würde den Begriff der Materie auf eine noch allgemeinere Bestimmung zurückführen.

a. Republik.

Aus der platonischen Republik hat man für die Lehre von der Materie jene grundlegenden Erörterungen des fünften Buches zu verwerten gesucht, welche den metaphysischen Gegensatz von Sein, Werden und Nichtsein im Zusammenhange mit dem psychologischen von Wissen, Meinen und Nichtwissen behandeln [3]). Die Erkenntnis, heisst es dort, geht auf das Seiende, die Meinung auf das Werdende, das Nichtwissen auf das Nichtseiende. Wie nun

---

[1]) Susemihl, Genet. Entwickel. I, 318 f. II, 511. Siebeck, Untersuchungen, S. 118 f.

[2]) Politic., p. 283 ff.

[3]) Siebeck, Untersuchungen, S. 70 f. Vgl. Zeller II[3] a, 613. J. Huber, Forsch. n. d. Mat. S. 6.

die Meinung mitten zwischen dem Wissen und Nichtwissen, so müsse auch das Werdende mitten zwischen dem Sein und dem Nichtsein stehen [1]). Es hat Teil an beidem, am Sein wie am Nichtsein [2]), ist Seiendes und Nichtseiendes zugleich [3]). Erinnern wir uns nun daran, dass der Timaeus das Werdende als Abbildung der Idee in der mit dem Raume identificierten Materie, d. h. als Mischung von Idee und Raum, definiert, dass er ferner unsere Erkenntnis der Materie ausdrücklich als ein „unechtes" Schliessen bezeichnet, so liegt es überaus nahe, den unechten Schluss des Timaeus mit der Unwissenheit der Republik, die als Raum bezeichnete dritte Gattung des Timaeus mit dem Nichtseienden der Republik gleichzusetzen.

Gleichwohl erheben sich gegen diese Fassung des Nichtseienden in der Republik schwere Bedenken.

Plato selbst hat uns bestimmt genug angedeutet, dass unter demselben etwas anderes zu verstehen ist. Jedes der in der Erscheinung gebotenen schönen Dinge, führt er aus [4]), ist zugleich auch hässlich, jedes gerechte zugleich auch ungerecht, jedes heilige zugleich auch unheilig; das Doppelte ist zugleich ein Halbes, das Grosse klein, das Leichte schwer und so fort. Eben wegen dieser Relativität alles Erscheinenden, das ebenso gut nicht sei, wie es sei, setzt Plato es zwischen Sein und Nichtsein in die Mitte [5]). Jener Satz von der Verbindung des Seins und Nichtseins enthält also nichts weiter, als den echt platonischen Gedanken, dass „unter den sinnlichen Dingen keines sei, das nicht zugleich das Gegenteil seiner selbst, dessen Sein nicht zugleich sein Nichtsein wäre" [6]). Unter einem solchen Nichtsein aber, welches nicht so

---

[1]) Plat. rep. V, 477 A: *Εἰ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; Μεταξύ.*

[2]) rep. V, 479 E: *τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι.*

[3]) Ebend. 478 D: *οὐκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανείη οἷον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος.*

[4]) rep. V, 479 A.

[5]) Ebend. 479 B: *Πότερον οὖν ἔστι μᾶλλον ἢ οὐκ ἔστιν ἕκαστον τῶν πολλῶν τοῦτο, ὃ ἄν τις φῇ αὐτὸ εἶναι; τοῖς ἐν ταῖς ἑστιάσεσιν, ἔφη, ἐπαμφοτερίζουσιν ἔοικε … καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ᾽ εἶναι οὔτε μὴ εἶναι μηδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον. Ἔχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὅ τι χρήσει, ἢ ὅποι θήσεις καλλίω θέσιν τῆς μεταξὺ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; … Ἀληθέστατα.*

[6]) Zeller II³ a, 604.

sehr dem Sein der Idee, als dem Sein des Sinnendinges entgegengesetzt ist, und nichts anderes bedeutet, als die Negation der einem Sinnendinge beigelegten Bestimmungen, wird man bei ungekünstelter Interpretation nur das Nichtsein im gewöhnlichen Sinne, nicht aber die Materie verstehen können.

b. Sophistes.

Wenn man einmal das Nichtseiende der Republik mit der Materie des Timaeus identificiert hatte, so lag es nahe, mindestens einen Hinweis auf die Materie auch in jenen bekannten Ausführungen des Sophisten zu finden, in welchen gegenüber dem Grunddogma des Parmenides, dass nur das Seiende sei, die Annahme, dass auch das Nichtseiende sei, als notwendig erwiesen wird. Ausführlich hat Siebeck [1]) eine solche Bezugnahme zu begründen versucht.

Das Nichtseiende, dessen Notwendigkeit der Sophistes erweist, ist bekanntlich nicht das leere Nichts, sondern das Anderssein (das **ἕτερον**) [2]). Ein bestimmter Begriff neben anderen bestimmten Begriffen ist nur dadurch möglich, dass dasjenige, was dieses Bestimmte ist, alles andere davon Verschiedene nicht ist [3]). Ohne ein solches Nichtsein würde alles zu unterschiedsloser Einheit zusammenfliessen. Was dagegen den absoluten Gegensatz (das **ἐναντίον**) des Seienden, d. h. das Nichts, anlangt, so erklärt Plato im Folgenden, dass er inbetreff dieses schon lange die Frage habe fahren lassen, ob es sei oder nicht sei [4]). Nach der Auffassung Siebeck's soll Plato es hier noch offen lassen, ob neben dem relativen Nichtseienden, d. h. dem Anderssein, auf der Teilnahme an dem die Bestimmtheit der einzelnen Idee anderen Ideen gegenüber beruht, auch ein Nichtseiendes als Gegensatz zu der Idee als solcher als real anzusehen sei. Durch dieses Hinausschieben weise Plato darauf hin, dass im Fortgange der Speculation neben jenen relativen Gegensatz ein absoluter sich zu stellen im Begriff sei, als Gegensatz nicht mehr einer Idee gegen die andere, sondern

---

[1]) Untersuchungen z. Phil. d. Gr. S. 72 ff

[2]) Vgl. Soph. 256 D—E. 257 B.

[3]) Soph. 257 A.

[4]) Soph. 258 E: *μή τοίνυν ἡμᾶς εἴπῃ τις ὅτι τοὐναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὂν ἀποφαινόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστιν. ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ᾽ ἔστιν εἴτε μή.*

zu der Idee als solcher, mit anderen Worten: die Materie [1]). Allein günstigsten falls ist eine solche Spur doch zu unsicher, als dass irgendwelche Schlüsse darauf zu bauen wären. Zudem dürfte es in Wahrheit nicht einmal in der Absicht Plato's liegen, die Entscheidung darüber bloss hinausschieben, ob das Nichtseiende auch im Sinne des Gegensatzes zu allem Sein (als *ἐναντίοι*), nicht bloss im Sinne des Andersseins (als *ἕτεροι*), sei. Wenn wir die in der Stelle enthaltene Rückverweisung auf eine frühere beachten, so werden wir eher geneigt sein, in ihr einen Hinweis darauf zu erblicken, dass jene Auffassung des Nichtseienden längst abgethan sei [2]).

Historisch bedeutsam dagegen auch für den Begriff der Materie sind jene ausführlichen Erörterungen Plato's über das Nichtsein im Sinne des Andersseins geworden, durch welche er die Möglichkeit einer Vielheit und weiterhin einer Gemeinschaft der Begriffe zu stützen sucht. Die neuplatonische Lehre von der Materie, namentlich von der als Grund der Vielheit des Ideenreiches betrachteten intelligibelen Materie, hat wesentliche Züge dorther entlehnt.

c. Parmenides.

Die spätere Speculation, welche die im Sophisten offen gelassene Frage zur positiven Entscheidung bringe, findet Siebeck [3]) im Parmenides. Schon die Alten, welche diesen rätselhaften Dialog als das tiefsinnig verschleierte Grundbuch der platonischen Theologie vom Hervorgang des Vielen aus dem Ur-Einen verehrten [4]), glaubten unter seinen verschlungenen Gedankengängen auch einen auf die Materie bezüglichen Abschnitt annehmen zu müssen. Welche der „Hypothesen", in die man (auf Grund von Parm. 136 A) den zweiten Teil des Dialoges zerlegte, auf die Materie zu deuten sei, war, wie die Begrenzung der Hypothesen überhaupt, freilich Gegenstand des Streites; erst das Ansehen Syrian's konnte

---

[1]) A. a O. S. 77. 79.

[2]) Soph. 258 E (s. v. S. Anm. 4): *χαίρειν πάλιν λέγομεν*, was sich auf 257 B *ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον* bezieht.

[3]) A. a. O. S. 79 ff.

[4]) Vgl. schon Plotin, enn. V 1, 8 Ende.

hier eine gewisse Übereinstimmung begründen [1]). Gleichwohl haben jene neuplatonischen Interpreten an Stallbaum [2]) einen Nachfolger gefunden.

Es muss indessen als ein verfehltes Unternehmen betrachtet werden, wenn man in jeder Gedankenreihe dieser rein dialektischen Erörterungen die positive Behandlung eines Capitels aus der Philosophie erblicken will. Schon aus der weitgreifenden Uneinigkeit, welche unter den Vertretern dieser Auffassung über den Sinn des Einzelnen herrscht, ergiebt sich die Unrichtigkeit einer solchen im Grunde rein allegorischen Deutung. Mit Recht beschränkt Zeller in seiner grundlegenden Abhandlung über die Composition des Parmenides [3]) die Absicht der Antinomien des zweiten Teiles durchaus auf eine abstract-begriffliche Erörterung der Einheit und der Vielheit, der Idee und des Seins. Wer daher aus diesen Schlussreihen, in denen gewiss manches nach Plato's eigenem Wort nur der Denkübung halber [4]) seinen Platz gefunden hat, für bestimmte concrete Begriffe Folgerungen ziehen will, wird über willkürliches Raten und gewaltsames Hineininterpretieren nicht hinauskommen.

d. Philebus.

Wie von den Neuplatonikern [5]), so sind auch von den Neueren die Bestimmungen, welche der Philebus von der Grenze

[1]) Vgl. Procl. in Parm. VI, col. 1052, 37 ff.; 1054, 5; 1055, 14 (die Deutungen älterer Interpreten); col. 1057, 31 (die des Aristoteles aus Rhodos); col. 1059, 7; 1061, 6 (die Plutarch's des Atheners); col. 1064, 7 (die Syrian's). Proclus stimmt dem Syrian bei; vgl. in Parm. VI, col. 1061, 22; in Platon. theol. I, c. 11, p. 310 (ed. Portus); ebenso Damascius; vgl. die Inhaltsangabe seiner ἀπορίαι καὶ ἐπιλύσεις (über den Titel vgl. E. Heitz, Der Philosoph Damascius, in: Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, Eduard Zeller zu seinem siebenzigsten Geburtstage. Freiburg i. Br. und Tübingen 1883. S. 13 u. 23) bei Ruelle, Le philosophe Damascius, Revue archéologique, Nouvelle série Bd. I, 2 (1860) S. 120 und das Citat aus cod. Parisin. 1989 in Cousin's zweiter Proclus-Ausgabe col. 1297.

[2]) Stallbaum, Prolegom. zum Parmen. S. 133. Er bezieht Parm. 145 B—E auf die Materie.

[3]) Platonische Studien S. 159 ff. Ähnlich Peipers, Ontologia Platonica p. 347—466.

[4]) γυμνασίας ἕνεκα, Parm. 135 C. D. 136 A, was Proclus in Parm. I, col 634 f. VI, col. 1051 f. von seinem Standpuncte der Erklärung aus natürlich nicht kann gelten lassen.

[5]) z. B. Procl. in Tim. 117 A; de malor. subsist. col. 234, 13 u. s. w.

(*πέρας*) und dem Unbegrenzten (*ἄπειρον*) als den Componenten des durch die Ursache (*αἰτία*) hervorgerufenen gemischten Seins (*μικτόν*) giebt, zumeist unbedenklich auf den Gegensatz der unbestimmten Materie und der in sie eintretenden, das ideale Vorbild nachahmenden Formbestimmtheiten bezogen worden [1]).

Gleichwohl wird man das Unbegrenzte des Philebus mit der Materie des Timaeus nicht völlig identificieren dürfen. Denn während die Materie, das was allem Werdenden Sitz gewährt [2]), nur eine ist für alle Körper, wird das Unbegrenzte von Plato als ein vielgestaltiges, in vielerlei Arten gespaltenes beschrieben [3]). In mancherlei Dingen wird dasselbe angenommen, in jedem auf andere Art, nicht etwa nur in Substanzen, sondern auch in Verhältnissen und Eigenschaften. So in Gesundheit und Krankheit (25 E. 31 C), in Melodie und Rythmus (26 A), in Temperatur, Jahreszeiten (26 A), in der Schönheit und Stärke des Leibes und der Seele (26 B), in Lust und Schmerz (27 E. 31 A) und vielem Andern, was Plato einzeln erklärt nicht aufzählen zu können (26 B) [4]).

Welchen Begriff aber verbindet der Philebus mit dem Unbegrenzten? Sowohl die allgemeine Beschreibung desselben, wie der Umstand, dass bei den einzelnen zur Erläuterung aufgeführten Beispielen stets von Gradunterschieden die Rede, zeigen an, dass dabei nicht an ein qualitativ Unbestimmtes zu denken [5]); vielmehr deutet alles auf das quantitativ Unbegrenzte, d. h. auf das des bestimmten Maasses und der bestimmten Zahl Entbehrende. Als Unbegrenztes wird bezeichnet, was kein Ziel (*τέλος*) hat und daher unvollendet (*ἀτελές*) ist (24 B), was nichts ein bestimmtes Quantum (*ποσόν*) sein lässt (24 C. D), was Grade des Mehr und Minder (24 A. C. E. 25 C. 27 E), der grösseren oder geringeren Intensität (24 C. E) zulässt. Es wird durchweg gleich-

---

[1]) Eine Ausnahme bildet Bassfreund, a. a. O. S. 63 ff.

[2]) Tim. 52 B.

[3]) Phileb. 24 A: *ὅτι δὲ τρόπον τινὰ τὸ ἄπειρον πολλά ἐστι, πειράσομαι φράζειν.* 23 E: *πολλὰ ἑκάτερον* (sc. *ἄπειρον* und *πέρας*) *ἐσχισμένον.* Vgl. 25 A.

[4]) Es könnte sogar befremden, dass alle diese Beispiele sich nur auf Eigenschaften, Verhältnisse u. dgl. beziehen, kein einziges auf selbständige Dinge, für welche allein doch die Materie des Timaeus die Grundlage bilden kann. Indes ist die Wahl dieser Beispiele offenbar unter dem Gesichtspuncte getroffen, Analoga für den in Untersuchung stehenden Begriff der Lust zu geben.

[5]) Vgl. Bassfreund S. 65 f.

gesetzt mit der unbestimmten Vielheit, und zwar entweder so, dass diese Vielheit als eine innere Componente des bestimmten Seienden gedacht wird, welches Einheit und Vielheit, d. h. Begrenzung und Unbestimmtheit, in sich vereinigt [1]), oder so, dass sie die der begrenzten Anzahl der Arten gegenüberstehende unbegrenzte Vielheit der Individuen bezeichnet [2]).

Ist also das „Unbestimmte" des Philebus ein solches, welches der quantitativen Bestimmung entgegengehen soll, so folgt daraus doch keineswegs [3]), dass die sogenannte „Materie" des Timaeus, weil ein qualitativ Unbestimmtes, diesem Begriffe nicht untergeordnet werden dürfe. Freilich, wer in der rein geometrischen Construction der Elementarteilchen und weiter in der Rückführung qualitativer Unterschiede auf quantitative Verschiedenheiten nur ein Ornament sieht, das den Kern der platonischen Gedanken nicht trifft, wird auch die Materie des Timaeus nicht als quantitativ Unbestimmtes denken können. Anders, wenn wir unter jener Materie die unbestimmte Ausdehnung verstehen, aus der erst durch die quantitative Umgrenzung in geometrischen Formen kleinste Körperteilchen mit ihren aus der Verschiedenheit der Gestalt hervorgehenden qualitativen Unterschieden sich erzeugen. Jetzt ist die quantitative Unbestimmtheit das Erste und Ursprüngliche, die Materie zunächst ein quantitativ und erst infolgedessen auch ein qualitativ Unbestimmtes. Der Timaeus würde gerade auf diese Weise im besten Einklange mit dem Philebus stehen.

Und in Wahrheit, wenn nach dem Philebus alles Seiende aus Grenze und Unbegrenztem bestehen soll [4]), so muss dieser Satz auch von dem einzelnen Sinnendinge gelten. Dass die von

[1]) Phileb. 16 C: *ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων*, wo *πέρας* und *ἀπειρία* offenbar Erklärung von *ἕν* und *πολλά*. 15 B: *ἐν τοῖς πολλοῖς καὶ ἀπείροις*. Das *ἄπειρον* der Sprache und des Gesanges, die stimm- und lautbildende Exspiration, wird 17 B als *ἄπειρον πλήθει*, 17 E als *ἄπειρον πλῆθος*, 18 B als *ἄπειρον, οὐχ ἕν* bezeichnet. So wird denn auch an der öfters missverstandenen Stelle 26 D: *τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτοιν* (nämlich *πέρας* und *ἄπειρον*) *ἕν τι ξυμμισγόμενον*, wo die Natur des *ἄπειρον* unbestimmt gelassen ist, dasselbe in Übereinstimmung mit 16 C auf das quantitativ Unbestimmte zu deuten sein.

[2]) Phileb. 18 A. 19 A.

[3]) wie Bassfreund will a. a. O. S. 64. 66. 71.

[4]) Phileb. 16 C; s. Anm. 1.

Plato herangezogenen Beispiele hierauf nicht ausdrücklich Rücksicht nehmen, darf uns nicht irre machen. Wie deutlich zu sehen ist, wird die Wahl dieser Beispiele durchweg von dem Gesichtspuncte geleitet, dass dieselben das Wesen der Lust, die eben nichts Substantielles ist, zu erläutern haben [1]). Dass aber die Materie des Timaeus, d. h. die durch die ein- und austretenden Formen — Nachbilder der Ideen — zu umgrenzende, an sich unbestimmte Ausdehnung genau die Eigentümlichkeiten aufweist, welche im Philebus dem Unbegrenzten (ἄπειρον) beigelegt werden, ist soeben gezeigt worden.

Die Materie ist also ein Unbegrenztes (ἄπειρον). Aber, wie schon vorhin hervorgehoben wurde, die Umfänge beider Begriffe decken sich nicht; dieses ist Gattungs-, jenes Artsbegriff. Die Materie ist eine der vielen Arten, welche der Philebus innerhalb der Gattung des Unbegrenzten unterscheidet. Somit ist es eine Reduction auf höhere und allgemeinere Principien, wenn Plato den Gegensatz von Materie (unbegrenzter Ausdehnung) und Form unter den Gegensatz des Unbegrenzten und der Grenze subsumiert. Wie Aristoteles den physischen Gegensatz von Materie und Form auf den ontologischen, für alles Seiende gültigen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit zurückführt, so ist für den pythagoreisierenden, überall von Zahl- und Maassbestimmungen ausgehenden Standpunct, welchen Plato zur Zeit der Abfassung des Philebus einnahm, die letzte Wurzel des Gegensatzes von Form und Materie der alles durchziehende Gegensatz von Grenze und Unbegrenztem [2]).

6. Die platonische Materie nach den aristotelischen Berichten als das Gross- und Kleine. Die Academie.

Die im Philebus vollzogene Einordnung alles natürlichen Seins und Geschehens unter den Gegensatz des Begrenzten und

---

[1]) S. S. 194 Anm. 4.

[2]) Damit erhält zugleich jene auf die Abhandlung über die Materie folgende Stelle des Timaeus (53 D) ihre rechte Bedeutung, an welcher Plato erklärt, die noch weiter zurückliegenden Ursachen der Elementardreiecke seien nur Gott und von den Menschen denen bekannt, welche ihm befreundet wären. Wird ja, wie schon S. 141 bemerkt wurde, gerade die Ansicht, dass alles aus Grenze und Unbegrenztem zusammengesetzt sei, im Philebus als Gabe der Götter bezeichnet, die ein Prometheus auf die Erde gebracht habe und die dann von den den Göttern noch näherstehenden Alten den Späteren übermittelt sei.

des Unbegrenzten zeigt uns, wie das platonische Denken immer weiter auf dem Wege einer Auflösung des Physischen und Concreten in metaphysische und mathematische Abstractionen voranschreitet. Schon die ursprüngliche Ideenlehre schiebt die erscheinende sinnliche Wirklichkeit zu Gunsten der allgemeinen Begriffe als einer höheren Wirklichkeit bei Seite; dagegen trägt sie in die Composition dieses erscheinenden Wirklichen selbst noch keine allgemein begrifflichen Kategorien hinein. Den Übergang in letzterer Beziehung bildet der Timaeus, welcher in allem Sinnfälligen den Gegensatz des aufnehmenden Raumes und der aufgenommenen Form als des Nachbildes der Idee erkennt. Die engeren Begriffe von Raum und Form, welche ihre Anwendung nur auf physischem Gebiete finden, werden im Philebus durch die umfassenderen von Grenze und Unbegrenztem ersetzt. Zum vollen Durchbruch endlich gelangt diese Richtung in der späteren Gestalt der platonischen Lehre, welche uns aus den aristotelischen Berichten bekannt ist.

Nur gelegentlich gedenkt Aristoteles derjenigen Theorie der Materie, welche von Plato im Timaeus vertreten wird. Meistens hat er die spätere Gestalt derselben im Sinn. Sein Bericht bestätigt zunächst die Folgerungen, welche wir aus dem Philebus auf die platonische Lehre von der Materie gezogen haben. Mussten wir dabei betonen, dass einerseits in jenem Dialoge die Unterordnung der Materie unter den Begriff des Unbegrenzten nicht ausdrücklich ausgesprochen sei, dass sie aber andererseits aus den von demselben gebotenen Prämissen mit Notwendigkeit folge, so sehen wir aus Aristoteles, dass Plato in seinen mündlichen Vorträgen jene Consequenz wirklich gezogen hat. Nach ihm hat Plato, gleich den Pythagoreern, als Materie das Unbegrenzte (*ἄπειρον*) aufgestellt, unter dem aber nicht irgend ein Stoff zu verstehen sei, dem die Unbegrenztheit als Eigenschaft zukäme, sondern die Unbegrenztheit an sich [1]). Dieses Unbegrenzte, diese Materie, erfahren wir weiter, sei von Plato als das Gross- und Kleine (*μέγα καὶ μικρόν*) bezeichnet [2]), d. h. als ein Unbegrenztes, welches sowohl hinsichtlich des Wachstums wie hinsichtlich der

[1]) Arist. phys. III 4, 203 a 1—18. Vgl. S. 38 f.

[2]) Arist. phys. I 4, 187 a 18; I 9, 192 a 7; III 4, 203 a 16; metaph. I 6, 987 b 20; 988 a 13; I 7, 988 a 26; III 3, 998 b 10; XIII 8, 1083 b 24; XIV 1, 1087 b 11; 1088 a 15 ff.

Teilung ein unbegrenztes Fortschreiten gestattet [1]). Wenn Aristoteles gelegentlich von dem Grossen und dem Kleinen als zwei verschiedenen Unbegrenzten redet [2]), so muss die Vorstellung ferngehalten werden, als bildeten das unbeschränkt Grosse und das unbeschränkt Kleine je eine eigene Materie für sich [3]). Es ist vielmehr, wie der Philebus [4]) deutlich zeigt, nach Plato's Ansicht ein und dieselbe Natur, welche sowohl unbegrenzter Zunahme wie unbegrenzter Teilung fähig ist [5]).

Dass auch in der Fassung als Gross- und Kleines die Materie etwas Unkörperliches sei [6]) und dass sie auch so eher einen mathematischen als einen physischen Körper begründe [7]), hat Aristoteles zu bemerken nicht unterlassen.

Während der Timaeus die Gattung des Raumes oder die Materie nur innerhalb der Sinnendinge kennt und dieselbe ausdrücklich den Ideen als eine verschiedene Gattung gegenüberstellt, hat Plato nach der Darstellung des Aristoteles in der späteren Zeit auch innerhalb der Ideen selbst ein doppeltes Element angenommen: als Materie das Gross- und Kleine, als Wesensbestimmung (**οὐσία**) das Eine. Weil nun die Ideen Ursache von allem sind, so sollen ihre Elemente zugleich Elemente von allem seien [8]). Das

---

[1]) Arist. phys. III 6, 206 b 27—29: *Πλάτων διὰ τοῦτο δύο τὰ ἄπειρα ἐποίησεν, ὅτι καὶ ἐπὶ τὴν αὔξην δοκεῖ ὑπερβάλλειν καὶ εἰς ἄπειρον ἰέναι, καὶ ἐπὶ τὴν καθαίρεσιν.* phys. I 4, 187 a 16—17 (vgl. metaph. I 9, 992 b 6—7; XIV 1, 1087 b 18): *καθόλου δ' ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, ὥσπερ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ τὸ μικρόν.* Wie an letzterer Stelle, scheint Aristoteles sich auch in der Schrift *περὶ τἀγαθοῦ* ausgedrückt zu haben; vgl. Alex. Aphrod. in Arist. metaph. I, p. 42, 8—9 Bonitz und bei Simpl. phys. III, p. 454, 32 Diels. Umdeutende neuplatonische Auslegungen fehlen natürlich nicht. Nach Philoponus (in phys. I 4, quat. *c* fol. 2v Z. 34—36 [p. 93, 6—8 ed. Vitelli]; IV 2, quat. *n* fol. 5r Z. 12—15) ist die Materie deshalb von Plato als *μέγα καὶ μικρόν* bezeichnet, weil, sobald die Materie durch die Quantificierung zur Masse wird (*ὀγκοῦται*), sie vor allen Unterschieden den Gegensatz des Grossen und Kleinen aufnimmt. Simplicius (phys. I, p. 150, 15—18) dagegen deutet das *μικρόν* auf die Körperlosigkeit und Grösselosigkeit der Materie, während sie ein *μέγα* als Ursache aller Masse (*ὄγκος*) und alles Abstandes (*διάστασις*) sei.

[2]) Arist. phys. III 4, 203 a 15; III 6, 206 b 28. Vgl. auch metaph. I 6, 987 b 26.

[3]) Vgl. Zeller, Plat. Stud. S. 217 ff.

[4]) auf den auch Porphyrius bei Simpl. phys. III, p. 453, 31 ff. zurückgreift.

[5]) Vgl. Simpl. phys. I, p. 150, 12; Zeller, Plat. Stud. S. 217—219; Trendelenburg, Plat. de id. et num. doctr. S. 47 f. 52 f.; Susemihl, Gen. Entw. II, 512.

[6]) metaph. I 7, 988 a 23—26. — [7]) metaph. I 9, 992 b 1—4.

[8]) metaph. I 6, 987 b 18—28.

Unbegrenzte oder das Gross- und Kleine findet sich dem entsprechend sowohl in den Sinnendingen, wie in den Ideen [1]). In der Sinnenwelt findet es seine Bestimmung durch die Ideen, in den Ideen durch das Eine [2]).

Ohne Frage hängt die Annahme eines solchen Substrates auch in den Ideen zusammen mit der Zurückführung der letzteren auf Idealzahlen [3]). Indem Plato die pythagoreische Reduction der Dinge auf Zahlen und die Erklärung dieser Zahlen aus den Elementen des Unbegrenzten und der Grenze herübernahm, gleichwohl aber an seiner ursprünglichen Lehre von dem Getrenntsein der Ideen und der Sinnendinge festhielt [4]), ja zwischen diese als besondere Gattung noch die eigentlich mathematischen Zahlen einschob [5]), musste er zu der Anschauung gedrängt werden, dass die Elemente der Zahl sich durch sämtliche drei Gattungen des Seienden hindurch erstreckten.

Vielfach erörtert ist die Frage nach dem Verhältnis, in welchem das Unbegrenzte als Element der Ideen zu dem Unbegrenzten als Element der sinnlichen Welt steht [6]). Wenn Aristoteles

---

[1]) phys. III 4, 203 a 9—10. Nicht mit Sicherheit zu benutzen ist phys. III 6, 207 a 29—30, weil hier durch Veränderung der Interpunction auch ein anderer Sinn herausgebracht werden kann; vgl. Trendelenburg, Plat. de id. et num. doctr. S. 60 f. Überhaupt nichts folgt aus phys. IV 2, 209 b 33 ff., wo dem Plato die Inconsequenz vorgehalten wird, dass er das an den Ideen und Zahlen Teilhabende als den Ort bezeichne, und gleichwohl leugne, dass Ideen und Zahlen an einem Orte seien. Denn dass dieser Vorwurf nur unter der Voraussetzung einen Sinn habe, dass das teilhabende Unbegrenzte auch in den Ideen sei, wie Zeller, Plat. Stud. S. 217, Phil. d. Gr. II^3 a, 633, 1 und Susemihl, Gen. Entw. II, 513 annehmen, ist schon deshalb unrichtig, weil Aristoteles den Vorwurf nicht nur vom Standpuncte der späteren Theorie, sondern auch vom Standpuncte des Timaeus aus erhebt (*εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται*), der doch von einer solchen Zusammensetzung der Idee aus zwei Elementen nichts weiss und auch von Aristoteles nirgendwo in einem derartigen Sinne gedeutet wird.

[2]) metaph. I 6, 988 a 11—14.

[3]) Vgl. Arist. met. I 6, 987 b 21—29.

[4]) Arist. met. I 6, 987 b 26—27.

[5]) Arist. met. I 6, 987 b 28—29. Vgl. Zeller, Plat. Stud. S. 225 ff.

[6]) Die Ansichten der Neueren stellt Susemihl II, 550 ff. zusammen. Von denen, die später hinzugetreten sind, folgen Siebeck, Unters. S. 127, und Stumpf, Verh. d. platon. Gotth. z. Idee d. Guten S. 23 ff., im ganzen der Ansicht Überweg's.

schlechtweg sagt, „das Unbegrenzte“ finde sich sowohl in den Sinnendingen wie in den Ideen [1]), ohne dass er dabei auf eine Verschiedenheit des Unbegrenzten in den Sinnendingen und des Unbegrenzten in den Ideen die leiseste Hindeutung macht, so lässt sich allerdings der Gedanke kaum abweisen, dass ihm von einem solchen Unterschiede nichts bekannt war [2]). Ebensowenig scheint ein Unterschied an der Stelle angedeutet zu sein, wo er die Materie das Substrat nennt, als dessen Bestimmung in der Sinnenwelt die Idee, innerhalb der Ideen das Eine bezeichnet werde [3]).

Gleichwohl wird durch eine genauere Erwägung gerade der letzteren Stelle ein solcher Unterschied nahegelegt. Das Gross- und Kleine in den Sinnendingen nämlich soll nach derselben durch die Ideen bestimmt werden; diesen Ideen selbst aber soll wieder das Gross- und Kleine zugrunde liegen. Wenn das Gross- und Kleine in den Sinnendingen nun dasselbe wäre wie das Gross- und Kleine in den Ideen, so würde hier dasselbe wenigstens teilweise durch sich selber bestimmt, eine Vorstellung, die dem Plato doch nicht leicht zuzutrauen sein dürfte. In der That identificiert Aristoteles die Materie oder das Gross- und Kleine nur dort mit dem leeren Raume oder der blossen Ausdehnung, wo er von der Materie der Sinnendinge spricht [4]). Andererseits scheint er die

---

[1]) phys. III 4, 203 a 9—10: *τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείναις* (den Ideen) *εἶναι.*

[2]) Dass phys. IV 2, 209 b 33 ff. von Zeller und Susemihl mit Unrecht für die Identität beider Materien herangezogen wird, ergiebt sich aus der S. 199 Anm. 1 hervorgehobenen Beziehung dieser Stelle auch auf den Timaeus, dem eine Materie der Ideen fremd ist.

[3]) metaph. I 6, 988 a 11—14: (*φανερὸν*) *καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη, καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν, τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν.* Auf das, was Sartorius a. a. O. S. 158 ff. über diese Stelle bemerkt, brauche ich wohl nicht näher einzugehen. Wenn er zur Erläuterung metaph. I 9, 992 b 10 und Alexander's Commentar dazu heranzieht, wo es heisst, dass die Platoniker für jede Gattung von Dingen durch *ἔκθεσις* ein *ἕν* gewännen, so verwechselt er das *ἕν*, welches eine jede einzelne Idee als Henade oder Monade bildet (Phileb. 15 A—B) — und nur von diesem ist metaph. I 9 die Rede —, mit dem *ἕν* als dem Formalprincip der Idealzahlen, welches metaph. I 6 allein gemeint ist.

[4]) phys. IV 2, 209 b 33 ff. beweist nichts für eine Gleichsetzung der Materie derIdeen mit dem Raume, wie aus dem S. 199 Anm. 1 gelieferten Nachweise hervorgeht, dass an dieser Stelle von einer Materie der Ideen überhaupt nicht die Rede ist; s. auch Anm. 2.

Bezeichnung der „unbestimmten Zweiheit" (*δυὰς ἀόριστος*) [1]) nur für die Materie als Princip der Zahlen, und zwar sowohl der mathematischen [2]) wie der Idealzahlen [3]), zu gebrauchen. Auch in der Schrift über das Gute, aus welcher Alexander von Aphrodisias uns einzelnes inhaltlich mitteilt [4]), hat die „unbestimmte Zweiheit" keine directe Beziehung zur physischen Welt. So würde zwischen dem mehr arithmetischen Elemente der Idealzahlen und dem mehr geometrischen der physischen Welt immerhin ein gewisser Unterschied bestehen. Doch blieb Plato selbst wohl noch in der alten Unklarheit der Pythagoreer stecken, welche den Raum als die allgemeine Form des Auseinander zugleich auch als das die Zahlen Trennende ansahen [5]), und gab so selber den Anlass zu jenen Unebenheiten der aristotelischen Berichte.

Diese kurzen Bemerkungen über Plato's spätere Lehre von der Materie mögen hier genügen. Nur zwei der von Aristoteles gegebenen Bestimmungen bedürfen noch einer näheren Betrachtung. Dieselben bringen principielle Gesichtspuncte für die platonische Lehre von der Materie, welche wir, wenigstens in dieser Form, aus den platonischen Schriften nicht kennen lernten. Durch die gesamte platonische Lehre geht der Gedanke hindurch, dass ein wirkliches Sein nur in den Ideen zu finden sei. Schon das Werdende ist kein wahrhaft Seiendes. Was bleibt da noch für den dunklen, schwer zu erfassenden, nur durch einen unechten Schluss zu erkennenden Untergrund des Werdens, die Materie? Sie ist in noch höherem Maasse, als das Werdende, ein Nichtseiendes. So bezeichnet sie ausdrücklich Aristoteles, dessen Ausführungen freilich zunächst die spätere Form der platonischen Lehre ins Auge fassen. Aristoteles nämlich bringt die platonische

---

[1]) Die „unbestimmte Zweiheit" als das materielle Princip ist wohl zu unterscheiden von der Zweiheit materialer Prinzipien, des Grossen und des Kleinen, welche Aristoteles an mehreren Stellen dem Plato zuschreibt (s. S. 198).

[2]) Arist. met. XIV 3, 1091 a 4 f.

[3]) Arist. met. XIII 7, 1081 a 13—15; b 21; 25; 32; 1082 a 13; b 30.

[4]) Alex. Aphrod. in Arist. metaph. I, p. 41, 31—42, 24; 68, 18—19 (vgl. 184, 2) Bonitz; Alex. bei Simpl. phys. I, p. 151, 6—8; III, p. 454, 19—455, 11. Vgl. Arist. fragm. colleg. V. Rose, fr. 28. Brandis, de perd. Arist. libr. p. 28—32. Zeller, Plat. Stud. 220—223 und (mit teilweise veränderter Auffassung) Phil. d. Gr. II³ a, 805, 4.

[5]) Arist. phys. IV 6, 213 b 26 ff. Vgl. S. 39.

Lehre von der Materie mit seiner eigenen in Vergleich. Auch er nennt die Materie in gewissem Sinne etwas Nichtseiendes, insofern ihr nämlich vor der Aufnahme einer Form das Beraubtsein (*στέρησις*, privatio) von dieser Form eignet. Aber das Verhältnis dieser Negation zur Materie ist ein anderes bei ihm, als bei Plato. „Denn wir" (d. h. Aristoteles) „sagen, die Materie und die Privation seien verschieden, und das eine von diesen, nämlich die Materie, sei ein Nichtseiendes nur per accidens, die Privation hingegen an und für sich, und jene, die Materie, sei beinahe in gewissem Sinne schon Substanz (*οὐσία*), die Privation hingegen in keiner Weise; jene dagegen machen das Grosse und das Kleine, sei es beides zusammen, oder jedes für sich, gleich sehr zum Nichtseienden"[1].

Es kann kein Zweifel sein, dass Aristoteles die platonische Materie hier thatsächlich als Nichtseiendes bezeichnet. Er findet ja den Fehler Plato's darin, dass er zwischen der Materie und zwischen der Privation oder dem Nichtseienden keinen begrifflichen Unterschied gemacht habe.

---

[1]) p. 192 a 3—8: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς· οἱ δὲ τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως, ἢ τὸ συναμφότερον ἢ τὸ χωρὶς ἑκάτερον.* Schneider, Plat. Met. S. 34 Anm. will zur Herstellung des Parallelismus zwischen den Gliedern: *ἡμεῖς μὲν* und *οἱ δὲ* vor *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν* ein *καὶ* einschieben: „Wir sagen, dass Substrat und Privation verschieden sind — jene, dass das Nichtseiende (entsprechend der Privation) und das Grosse und Kleine (entsprechend der Materie) in gleicher Weise sei." Indes ist eine solche Textesveränderung durchaus überflüssig. Der Satz: *οἱ δὲ τὸ μὴ ὂν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν ὁμοίως* steht nicht direct dem Satze: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι* gegenüber. Vielmehr hat sich derselbe, wie nicht selten, der Form nach weniger genau an die nachfolgende weitere Ausführung angeschlossen, worin Aristoteles als seine eigene Überzeugung ausspricht, dass die zwei der Form gegenüberstehenden Glieder der Trias von Principien nicht beide in gleicher Weise ein Nichtseiendes genannt werden könnten, sondern nur in verschiedener Weise, nämlich das eine per se, das andere per accidens. Damit dürften auch die Ausführungen von Fr. Ebben, Plat. id. doctr. p. 41 ff., widerlegt sein, der auffallenderweise zu *τὸ μὴ ὂν* aus Z. 6 *οὐσίαν* als Prädicat ergänzen will, wobei er sich nicht auf Γ: magnumque parvumque similiter esse (= *εἶναι*, sc. *τὸ μὴ ὂν*) hätte berufen sollen. Das Richtige bietet auch hier Zeller, Plat. Stud. S. 224, dessen Übersetzung des fraglichen Satzes oben wiedergegeben wurde.

Bestätigt wird seine Aussage durch die Zeugnisse des Hermodor, eines andern Schülers des Plato [1]), und des Eudem [2]).

Hermodor geht aus von einer Einteilung des Seienden nach Plato [3]). Nachdem ihn diese schliesslich zu der Classe des unbestimmten Seienden (der *ἀόριστα*) als dem letzten Einteilungsgliede geführt hat, fährt er fort: „Und es habe (sagt Plato), was als ein Grosses gegenüber dem Kleinen bezeichnet wird, alles das Mehr und das Minder, in der Weise, dass es [4]) in dem ‚noch mehr Grösser' und ‚noch mehr Kleiner' ins Unendliche fortschreiten könne; ebenso aber wird auch das Breitere und Schmalere, Schwerere und Leichtere bis ins Unendliche fortschreiten. Was aber als das Gleiche und das Bleibende und das Passende bezeichnet werde, habe nicht das Mehr und das Minder, wie das Gegenteil es habe; denn dieses (das Gegenteil) ist noch mehr ungleich als ein (anderes) Ungleiches, noch mehr bewegt als ein (anderes) Bewegtes, noch mehr unpassend als ein (anderes) Unpassendes [5]) . . . .

---

[1]) Dasselbe ist uns durch Simpl. phys. I, p. 248, 2—18; 256, 35—257, 14 nach Porphyrius (vgl. Simpl. 247, 31), welcher selbst aus Dercyllides schöpfte (Simpl. 247, 31; 256, 34) seinem Wortlaute nach erhalten. Über dasselbe vgl. Zeller, Diatribe de Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico. Marburg 1859. S. 20 ff. Phil. d. Gr. II³ a, 589, 7. Susemihl, Genet. Entw. II, 522 ff. Schneider, Plat. Met. S. 41 ff.

[2]) Bei Simpl. phys. III, p. 431, 8—16. — Schneider, Plat. Met. S. 41, sucht vergebens die Glaubwürdigkeit Hermodor's zu erschüttern. Er findet nämlich einen Widerspruch mit Aristoteles darin, wenn Hermodor behaupte, nach den Platonikern gebe es eigentlich nur ein einziges Princip. Allein was Hermodor p. 248, 15 (= 257, 1) als Begründung voraufschickt: *δηλοῖ γὰρ ὡς ὂν τρόπον τὸ αἴτιον κυρίως καὶ διαφέροντι τρόπῳ τὸ ποιοῦν ἐστιν, οὕτως καὶ ἀρχή*, entspricht, wie auch Simpl. phys. 256, 28 f. erinnert, ganz genau Plato's eigenen Ausführungen im Timaeus, wo allein die Vernunftcausalität als Ursache, die Causalität der Materie dagegen als blosse Mitursache oder dienende Ursache bezeichnet wird (Tim. 46 C, 68 E; vgl. S. 118). Selbst dem Aristoteles ist der — von ihm freilich anders begründete — Gedanke nicht fremd, dass das Gross- und Kleine des Plato in Wahrheit kein Princip sei; cf. met. I 9, 990 b 19—22 und dazu Alex. Aphrod. p. 63, 28—30 Bonitz; met. XIV 1, 1087 b 3 ff. Vgl. auch Simpl. phys. I, p. 204, 12 ff.

[3]) Dieselbe schliesst sich in ihrem obersten Gesichtspuncte an Plat. Soph. 255 C an, ist aber wohl den sog. *διαιρέσεις* entnommen; vgl. Zeller II³ a, 380, 4 g. E.

[4]) Nach Diels Verbesserung *ὡς τῷ μᾶλλον* statt *ὥστε μᾶλλον*.

[5]) Den folgenden, für unsere Frage durchaus gleichgiltigen Satz habe ich

So dass also das derart Beschaffene als unstät und gestaltlos und nichtseiend bezeichnet werde, mit Negation des Seins. Dem derart Beschaffenen aber komme kein Anteil zu, weder am Princip, noch am Sein, sondern es bewege sich in einer gewissen Unentschiedenheit" [1]).

Auch Eudem stellt das Gross- und Kleine mit dem Nichtseienden sls gleichbedeutend zusammen [2]).

Kann so über den Satz kein Zweifel herrschen, so ist doch der Sinn desselben nicht ohne weiteres klar. Dass das Gross- und Kleine, wenn es als ein Nichtseiendes bezeichnet wird, damit nicht zu einem völligen Nichts herabgesetzt werden soll, ist sicher. Das Nichts kann keine Bestimmung in sich aufnehmen, nicht geformt werden, kein Mehr oder Minder zulassen; es lässt sich ihm in keiner Weise eine „Natur" (φύσις) beilegen, wie es doch von Aristoteles geschieht [3]). Vielmehr setzen Hermodor [4]) und Eudem [5]) das Nichtseiende dem Unbestimmten, Unstäten, Gestaltlosen, Ungeregelten gleich, d. h. demjenigen, welchem kein bestimmtes Sein zukommt. Wenn aber Aristoteles es tadelt, dass die platonische Materie mit der Privation zusammenfalle und dieselbe deshalb in noch strengerem Sinne als Hermodor und Eudem ein Nichtseiendes nennt [6]), so ist natürlich nicht daran zu denken, dass Plato Materie und Privation ausdrücklich gleichgesetzt habe. Vielmehr zieht hier Aristoteles aus der mangelnden Sonderung der beiden zuerst von ihm selber unterschiedenen Begriffe, wie so oft, erst selbst die Folgerung, die dann wesentlich polemischem Zwecke dienen soll.

---

unübersetzt gelassen, weil seine kritische Herstellung bis jetzt noch nicht gelungen ist.

[1]) Simpl. phys. I, p. 248, 13 ff. (= 256, 35 ff.): *ὥστε ἄστατον καὶ ἄμορφον* (cf. Plat. Tim. 50 D) *καὶ ἄπειρον καὶ οὐκ ὂν τὸ τοιοῦτον λέγεσθαι κατ' ἀπόφασιν τοῦ ὄντος. τῷ τοιούτῳ δὲ οὐ προσήκειν οὔτε ἀρχῆς οὔτε οὐσίας ἀλλ' ἐν ἀκρισίᾳ τινὶ φέρεσθαι.*

[2]) Simpl. phys. III, p. 431, 8 ff.: *Πλάτων δὲ τὸ μέγα καὶ μικρον καὶ τὸ μὴ ὂν καὶ τὸ ἀνώμαλον καὶ ὅσα τούτοις ἐπὶ ταὐτὸ φέρει τὴν κίνησιν λέγει ... τὸ δὲ ἀόριστον καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν .... ἀλλὰ γὰρ ὁριστὴ οὐκ ἔστι* (sc. *ἡ κίνησις*), *καὶ τὸ ἀτελὲς δὴ καὶ τὸ μὴ ὄν· γίνεται γάρ, γινόμενον δὲ οὐκ ἔστιν* (vgl. Zeller II[3] a, 808, 1),

[3]) Arist. phys. I 9, 192 a 10. Vgl. Plat. Tim. 50 B: *φύσις τὰ πάντα δεχομένη.*

[4]) S. Anm. 1.

[5]) S. Anm. 2 (*μὴ ὂν = ἀνώμαλον* und *γινόμενον*).

[6]) Arist. phys. I 9, 192 a 7 (s. S. 202 Anm. 1).

Als Nichtseiendes gilt somit die platonische Materie, insofern sie nicht ein bestimmtes Seiendes ist[1]).

Noch eine zweite bedeutsame Bestimmung erfahren wir durch Aristoteles. Nach ihm liess Plato den Gegensatz des Einen und des ihm gegenüberstehenden materiellen Elementes auch auf das ethische und teleologische Gebiet in der Weise überspielen, dass er in dem Einen die Ursache alles Guten und sich wohl Verhaltenden, in der Materie die des Üblen oder des Bösen (*κακόν*) erblickte[2]). Vielleicht schon Plato, sicher aber einige seiner Schüler — vermutlich war Xenocrates unter ihnen — sind dann noch weiter gegangen und haben die Materie geradezu mit dem Bösen identificiert, indem sie die Materie als die Natur (*φύσις*) des Bösen bezeichneten[3]).

In den platonischen Schriften findet sich die Lehre von der Materie als dem Ursprunge des Üblen in dieser Form noch nicht. Sie scheint erst im Zusammenhange mit der pythagoreisierenden späteren Ideenlehre entstanden zu sein. Von den Pythagoreern wissen wir ja durch das Zeugnis des Aristoteles, dass sie dem Einen und der Grenze einerseits, dem Vielen (wofür Plato das Gross- und Kleine setzte) und dem Unbegrenzten andererseits in derselben Syzygie den Platz anwiesen wie einerseits dem Guten, andererseits dem Bösen[4]). Vorbereitende Gedanken fehlen gleichwohl auch in den Dialogen nicht. Ausdrücklich führt der Politicus alle Unordnung, alles Widrige und Unrechte in der Welt auf die körperliche Natur (*τὸ σωματοειδές*) derselben zurück, während er ihr alles Gute von ihrem Schöpfer zukommen lässt[5]). Im Kör-

[1]) Vgl. auch Arist. XII 10, 1075 a 32—33, wo es von den Platonikern heisst: *οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά* (also das Nicht-Eine).

[2]) Arist. met. I 6, 988 a 14—15: *ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις* (den Ideen) *ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν* (vgl. auch metaph. IX 9, 1051 a 18 und Bonitz zu der Stelle). Dasselbe berichtet Eudemus, welcher nach Plut. de an. in Tim. procr. c. 7, p. 1015 D es ungereimt fand, dass Plato die Materie „Mutter“ und „Amme“ nenne und sie doch zur Ursache und Wurzel des Übels mache.

[3]) Arist. met. XII 10, 1075 a 34—36: *ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων.* XIV 4, 1091 b 35: *οἱ δὲ λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν* (wozu vgl. Zeller, Plat. Stud. 279. Bonitz, Comment. p. 588).

[4]) Arist. met. I 5, 986 a 23—26.

[5]) Plat. Polit. 273 B.

perlichen sieht derselbe Dialog den Grund, weshalb das Weltgebäude nicht, wie das wahrhaft Göttliche, stets gleich und unveränderlich, sondern stetem Wechsel unterworfen sei [1]). Ebenso ist es im Timaeus der Gott, welcher überall das Gute und sich wohl Verhaltende hervorbringt [2]), während die „Notwendigkeit", d. h. die materielle Natur, trotz der Überredung von Seiten der Vernunft nur „das Meiste" zum Guten führt [3]). — Diese Notwendigkeit ist das Hindernis, dessentwegen selbst der Gott nur „soweit es möglich war" Ordnung und Ebenmaass in der Welt herzustellen vermochte [4]). Auch der von Plato mehrfach ausgesprochene Gedanke, dass durch die vom Körper ausgehenden Bewegungen die Seele in ihrer Reinheit und Klarheit getrübt werde [5]), lässt sich hieher ziehen.

Bedeutsam ist endlich eine Stelle des Theaetet. Plato erklärt es hier für unmöglich, dass das Üble je aufhöre, da das Gute notwendig einen Gegensatz verlange. Weil nun das Üble unter den Göttern keinen Sitz habe, so müsse es notwendig „die sterbliche Natur und diese Stätte hier umwandeln [6])". Wenn wir aber fragen, weshalb das Gute das Üble als Gegensatz verlangt, so werden wir mit den Neuplatonikern die Antwort auf einen Ausspruch des Timaeus stützen und daran erinnern, dass im Sinne Plato's ohne eine solche Mannigfaltigkeit das Weltall, das schönste Werk, unvollständig sein würde [7]).

Ohne weiteren Einfluss auf die geschichtliche Fortentwickelung, ohne Wert auch für das sachliche Problem als solches, sind die kleinen Veränderungen, welche der Begriff der Materie in der Schule Plato's, der älteren Academie, erfuhr. Wir vernehmen

---

1) Plat. Polit. 269 D.

2) Plat. Tim. 68 E: *τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός.*

3) Plat. Tim. 48 A.

4) Plat. Tim. 69 B: *ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ . . . συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι.*

5) Phaed. 65 A f. 79 C. 66 B; rep. X 611 C ff.; Tim. 44 A.

6) Plat. Theaet. 176 A.

7) Plat. Tim. 41: *τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται.* Wenn hier auch zunächst die drei Gattungen der Luft-, Wasser- und Landbewohner gemeint sind, so liegt dieser speciellen Anwendung doch notwendig der im Text angegebene allgemeine Gedanke zugrunde, für den ihn auch Simpl. phys. I, p. 249, 32 ohne weiteres benutzt.

darüber einiges bei Aristoteles, wo freilich die Zuteilung der ohne Namensnennung gegebenen Nachrichten an eine bestimmte Person nicht immer leicht ist. So hören wir, dass Xenocrates die Annahme unteilbarer Linien, welche bereits Plato in späterer Zeit an die Stelle der unteilbaren Flächen als Grundlage der Raumconstruction gesetzt hatte, von ihm herübernahm, sowie dass er vermutlich zu denen gehörte, welche die Materie als die Natur des Bösen bestimmten [1]). Nach Aetius bezeichnete er als Principien des All das Eine und das „Stetsfliessende", unter dem er die Materie wegen der in ihr liegenden Vielheit verstanden habe [2]).

Entschieden auf den Pythagoreismus zurück ging Plato's Schwestersohn und Nachfolger Speusipp. Wie derselbe mit Preisgabe der Ideenlehre völlig die pythagoreische Zahlentheorie wieder aufnahm, so bezeichnete er auch im Anschluss an die pythagoreische Kategorientafel [3]) das Eine und das Viele als Principien aller Dinge [4]), indem er an die Stelle von Plato's unbestimmter Zweiheit wieder den altpythagoreischen Gegensatz der Vielheit einführte. Die platonische Verteilung des Guten an das Eine, des Bösen an die Materie hat er verworfen [5]).

7. Die Zeitgenossen Plato's.

Treten überhaupt Plato's grossartig originalem Geiste gegenüber die übrigen socratischen Schulen so ziemlich in den Hintergrund, so kommen sie hinsichtlich des uns beschäftigenden Begriffs sogar noch weniger als anderswo inbetracht. Gewiss liegt es nicht bloss an der zufälligen Dürftigkeit der auf uns gekommenen Nachrichten, sondern an der einseitigen Bevorzugung er-

---

[1]) S. S. 205.

[2]) Stob. ecl. I, p. 294 (Aetius I 3, 23 bei Diels p. 288, 15: *Ξενοκράτης συνεστάναι τὸ πᾶν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ ἀενάου, ἀέναον τὴν ὕλην αἰνιττόμενος διὰ τοῦ πλήθους.*

[3]) Arist. met. I 5, 986 a 24.

[4]) Vgl. Fel. Ravaisson, Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele. Dissert. acad. Paris. 1838 S. 24 ff. Weitere Belege bei Zeller II[3] a, 853, 2.

[5]) Arist. met. XIV 4, 1091 b 32—35; vgl. XII 10, 1075 a 36: *οἱ δ' ἄλλοι οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν.* Näheres bei Ravaisson a. a. O. S. 14—17.

kenntnistheoretischer und namentlich ethischer Untersuchungen, wenn uns alle Mittel fehlen, die etwaigen naturphilosophischen Anschauungen jener Männer soweit zu reconstruieren, dass wir auch ihre Ansicht von der Materie des näheren bestimmen könnten.

Am meisten gilt dieses für die Cyrenaiker. Indem sie von der Ansicht ausgingen, dass all unser Wissen auf die eigenen Empfindungen beschränkt sei, zu den Dingen aber nicht vordringen könne [1]), enthielten sie sich gänzlich der auf die Natur bezüglichen Untersuchungen [2]). Wenn Schleiermacher vermutet hat, dass die in Plato's Theaetet als Geheimlehre des Protagoras bezeichnete Verbindung des protagoreischen Sensualismus mit der heraclitischen Flusslehre dem Aristipp zuzulegen sei, so wurde schon oben [3]) die Unrichtigkeit dieser Vermutung dargethan.

Einigermaassen bestimmtere Vorstellungen dagegen würden wir uns von den naturphilosophischen Grundanschauungen der megarischen und der cynischen Schule machen können, falls man mit Recht gewisse Ausführungen Plato's auf den Euclid und den Antisthenes bezieht.

Seit Schleiermacher pflegt man bei den „Ideenfreunden", welche der platonische Sophistes den Materialisten entgegenstellt [4]), zumeist an Euclid und die Seinen zu denken [5]). Es wird dort jenen Männern ein Doppeltes zugeschrieben: dass sie das wahre Sein in den vom Verstande erfassten unkörperlichen Begriffen (*εἴδη*) suchten, dass sie dagegen die Körper, welche von ihren materialistischen Gegnern als das in Wahrheit Seiende betrachtet würden, durch ihre Beweise Teil für Teil zerrieben und dieselben nicht als Sein, sondern nur als ein im Flusse befindliches Werden wollten gelten lassen [6]). In der Annahme wesenhafter

---

[1]) Plut. adv. Colot. 24, 2, p. 1020. Cic. Acad. II 7, 20; 46, 142. Sext. adv. math. VII 191 ff.

[2]) Diog. Laert. II 92.

[3]) S. S. 100 f.

[4]) Plat. Soph. 246 B—C.

[5]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II[3] a, 214. Sitzungsberichte d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1887. S. 209 f.

[6]) Plat. Soph. 246 B: *τὰ δὲ ἐκείνων σώματα καὶ τὴν λεγομένην ὑπ' αὐτῶν ἀλήθειαν κατὰ σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν.*

Begriffe finden wir eine bemerkenswerte Annäherung an den platonischen Standpunct, die, falls die naheliegende Beziehung der Stelle auf den Euclid das Richtige trifft, am besten durch den persönlichen Gedankenaustausch der beiden befreundeten Männer erklärt wird. In der „Zerreibung" des Körperlichen dagegen zeigt sich ein Anschluss an die Beweisführungen Zeno's gegen die Denkbarkeit einer räumlich ausgedehnten Körperwelt, welcher sehr gut zu dem eristischen Charakter der megarischen Schule passt [1]).

Bei den materialistischen Gegnern dieser Ideenfreunde, welche „Körper und Substanz für dasselbe erklären und jeden gründlich verachten, welcher die Möglichkeit der Existenz eines Unkörperlichen behauptet" [2]), dürfte an den Stifter der cynischen Schule, Antisthenes, zu denken sein, auf dessen Materialismus Plato auch sonst gelegentlich anzuspielen scheint [3]). Es würde in diesem Falle auch hinsichtlich der naturphilosophischen Grundanschauung zwischen der Stoa und dem Cynismus ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis bestehen, wie es hinsichtlich der ethischen Lehre so augenfällig ist [4]).

---

[1]) Vgl. Zeller II³ a, 218. 224.

[2]) Plat. Soph. 246 A: *ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι, τῶν δὲ ἄλλων εἴ τίς τι φῇσι μὴ σῶμα ἔχον εἶναι, καταφρονοῦντες τὸ παράπαν.*

[3]) Plat. Theaet. 155 E. Phaed. 81 B. Vgl. Duemmler, Antisthenica, p. 51 ff. Natorp, Forsch. zur Gesch. des Erkenntnisprobl. S. 198 ff.

[4]) Wie das von Natorp, Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems S. 198 ff. sehr wahrscheinlich gemacht wird.

Dritter Abschnitt.

Aristoteles.

Die Materie als Möglichkeit.

Aristoteles [1]) ist es, welcher das Wort „Materie" (ὕλη) als technische Bezeichnung in die Philosophie eingeführt hat [2]). Durch ihn findet auch der antike Begriff der Materie seine typische Ausprägung.

Die Methode der Forschung, durch welche Aristoteles den Begriff der Materie gewinnt, ist im wesentlichen dieselbe, wie die Plato's und des Altertums überhaupt. Einige allgemeinste, nicht sonderlich tief gehende Beobachtungen unterzieht er einer scharfsinnigen dialektischen Bearbeitung durch gewisse allgemeine Begriffe und Grundsätze, die ihm als denknotwendig erscheinen, und in denen er daher, den Voraussetzungen seines Systemes entsprechend, das Wesen der Dinge befasst glaubt.

Freilich möchte man gerade von Aristoteles erwarten, dass er, der nicht nur als Philosoph, sondern auch als Naturforscher so Hervorragendes leistete, seiner Theorie mehr als Plato eine breite empirische Grundlage würde gegeben haben. Allein seine exacten Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bewe-

---

[1]) G. Engel, Über die Bedeutung der ὕλη bei Aristoteles. Rhein. Mus. f. Phil. N. F. VII, 1850. S. 391—418. Georg Freih. v. Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Bonn 1871.

[2]) S. S. 114 Anm. 1. In seiner gewöhnlichen Bedeutung von Holz u. dgl. kommt der Ausdruck fast nur in der Tiergeschichte vor; vgl. hist. an. V 18, 550 b 8; V 23, 554 b 28; VI 1, 559 a 2; 14, 569 a 3 VIII 2, 591 b 12; 27, 605 b 19; IX 11, 615 a 15; 32, 618 b 21. 28; 40, 626 b 24. — polit. VII 5. 1327 a 8. rhet. III 3, 1406 a 28.

gen sich nicht in der Richtung, dass sie für die Speculation über die Materie ein umfassendes Material an Thatsachen hätten darbieten können. Aristoteles ist gross in allem, was sich ohne Experiment durch zergliedernde Naturbeobachtung gewinnen lässt. Darum hat er in der Classification der Lebewesen, in der anatomischen Untersuchung ihres Baues, in der Beobachtung ihrer Entwickelung, ihrer Lebensweise und ihrer Lebensfunctionen, auch in der Beobachtung der meteorologischen Erscheinungen Mustergiltiges geleistet. Die Natur aber auf die Weise zu befragen, dass er die Naturdinge künstlich unter einfachen Verhältnissen zusammenbrächte, um so die verwickelten Erscheinungen in ihre einfachen Elemente zu zerlegen, dazu fühlte er den Trieb noch nicht [1]. Aus diesem Grunde ist er in der Physik und Chemie nicht zum Bau der einfachsten Instrumente und damit auch nicht zur Erkenntnis der mannigfaltigen physikalischen und chemischen Kräfte und Gesetze gelangt.

Die physikalische und chemische Grundlegung der aristotelischen Speculation über die Materie musste darum notwendig unzureichend sein. Keinen Ersatz für diesen Mangel bot es, wenn Aristoteles das Schaffen der Natur durch die Analogie des künstlerischen Gestaltens zu erhellen suchte. Nach zwei Richtungen drängte ein solches Verfahren auf Abwege. Einmal musste es leicht zur Vermenschlichung der Natur verleiten. Zweitens brachte es die Gefahr mit sich, die Wesensconstitution der Dinge nach dem Bilde accidenteller Unterscheidungen zu denken.

Um so energischer und allseitiger sind dagegen die begrifflichen Elemente der aristotelischen Theorie durchdacht. Von den wirklichen oder vermeintlichen Grundphänomenen, die er durch seine Theorie der Materie zu erklären unternimmt, giebt er eine im ganzen folgerichtige, an tiefen Gedanken und feinen Unterscheidungen reiche Lösung. Freilich lassen sich bei einer genaueren Analyse der von Aristoteles gegebenen Bestimmungen auch in der begrifflichen Behandlung des Problems verschiedene Unklarheiten aufdecken. Allein diese treten durchweg da auf, wo die Theorie über die allgemeinsten Phänomene hinaus zur Erklärung der mannigfacheren Erscheinungen verwertet werden soll. Hier

[1] Vgl. R. Eucken, Die Methode der aristotelischen Forschung, Berlin 1872, S. 162 ff. Zeller II³ b, 247, 1.

zeigt sich die allgemeine Theorie dann freilich unzureichend und ein unsicheres Schwanken ist unvermeidlich. Aber nicht die Unbestimmtheit der rationellen Principien, sondern die Rücksicht auf das empirisch Gegebene ist die Ursache dieser Unsicherheit.

Unsere Darstellung der aristotelischen Theorie der Materie wird folgende Gesichtspuncte ins Auge fassen:

1. Begriff der Materie bei Aristoteles.
2. Sachliche und historische Kritik desselben.
3. Functionen der Materie.
4. Die intelligibele Materie.

Der Darstellung der aristotelischen Materie werden dann noch einige Bemerkungen über die Behandlung hinzuzufügen sein, welche das Problem in der peripatetischen Schule gefunden hat.

1. Begriff der Materie.

Der aristotelische Begriff der Materie ist erwachsen aus einer Analyse des Werdeprocesses. Die Materie ist auch bei Aristoteles nicht der allgemeinste Gattungsbegriff des Sinnfälligen, welcher die Merkmale umfasst, in denen alle Körper übereinkommen. Sie ist vielmehr das Substrat des Werdens für die körperlichen Substanzen.

Die Schwierigkeiten, welche im Begriffe des Werdens liegen, führt Aristoteles aus [1]), hatten die Alten dazu verleitet, die Realität des Werdens zu leugnen. Ein Werden, argumentierten sie, fände entweder statt aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden. Nicht aus dem Seienden; denn das Seiende sei und werde nicht. Nicht aus dem Nichtseienden; denn ein Werden aus etwas verlange, dass etwas vorhanden sei.

Aristoteles löst die Aporie durch eine Distinction. Das Werden erfolgt weder aus einem schlechtweg Seienden, noch aus einem schlechtweg Nichtseienden. Seine Voraussetzung ist vielmehr ein Reales, welchem das Sein weder schlechtweg zu-, noch schlechtweg abgesprochen werden darf, also ein Seiendes, welches beziehungsweise ein Nichtseiendes, oder auch ein Nichtseiendes, welches beziehungsweise ein Seiendes ist.

Die so beschaffene Realität nun ist die Materie. Sein und Nichtsein ist in ihr in doppelter Weise vereinigt.

---

[1]) phys I. 8, 191 a 23—b 34.

Erstens ist sie ein Seiendes, welches beziehungsweise ein Nichtseiendes ist. Seiend ist sie, insofern wir sie als Substrat denken, welches schon vor dem Werden besteht, also in sich ein Sein hat. Beziehungsweise nichtseiend ist sie, insofern dieses Substrat die Bestimmung noch nicht in sich trägt, zu welcher es erst durch das Werden hingeführt werden soll, insofern es also als ein so beschaffenes noch nicht ist.

Zweitens ist die Materie ein Nichtseiendes, welches beziehungsweise ein Seiendes ist. Woraus nämlich etwas werden soll, das ist dieses in Wirklichkeit (*ἐνεργείᾳ*, *ἐντελεχείᾳ*) noch nicht. Die Materie als das, woraus etwas wird, ist insofern der Wirklichkeit nach ein Nichtseiendes. Aber als das, woraus etwas wird, ist sie zugleich Voraussetzung des Werdens. Als solche ermöglicht sie die Verwirklichung. Nun bezeichnet Aristoteles mit einer kleinen Wendung des Gedankens das, was das Sein ermöglicht, als das der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) Seiende. Die Materie, obwohl ein Nichtseiendes der Wirklichkeit nach, ist also mögliches Seiendes, und somit wenigstens beziehungsweise ein Seiendes.

Sonach ergiebt sich eine doppelte Betrachtung der Materie.

Die erste fasst dieselbe als vorhandenes Substrat, welches einer Bestimmung entgegengeführt wird, die es zuvor noch nicht besass. Hier erscheint die Materie als Substrat entgegengesetzter Zustände.

Die zweite Betrachtung dagegen sieht in der Materie das Mögliche, welches durch den Werdeprocess verwirklicht wird[1]).

---

[1]) phys. I 8, 191 b 13: *ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον* (d. h. nämlich; vgl. Waitz zu org. 1 b 18. Bonitz zu met. 985 b 6) *κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι* . . . b 27: *εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν.* Simpl. phys. I, p. 236, 15—20: *οἱ μὲν ἀρχαῖοι διὰ τὸ μήτε ἐξ ὄντος μήτε ἐκ μὴ ὄντος δύνασθαι γενέσθαι τὸ ὂν ἀνῄρουν τὴν γένεσιν. αὐτὸς δὲ τὴν ἀπορίαν λύει διωρισμένως δεικνὺς ὅτι ἀνάγκη τὸ γινόμενον ἐξ ὄντος καὶ μὴ ὄντος γίνεσθαι, τουτέστι πῇ μὲν ὄντος πῇ δὲ μὴ ὄντος. τοῦτο δὲ διχῶς δυνατὸν λέγειν· ἢ γὰρ τῷ καθ' αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκὸς διαφέρει ταῦτα ἢ τῷ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.* Alexander von Aphrodisias hat der Frage nach dem Sinn und dem Verhältnis dieser beiden Auffassungen eine eigene Untersuchung gewidmet: quaest. natur. I 24 (p. 73—76 ed. Spengel).

Ob freilich der Begriff der Materie, wie er aus der ersten Betrachtungsweise abgeleitet wird, genau derselbe ist, wie der auf dem zweiten Wege gewonnene, das wird später zu untersuchen sein. Zuvor ist noch ein anderer Unterschied zu machen.

Der Begriff der Materie nämlich, welcher sich aus dieser doppelten Betrachtungsweise ergiebt, kann wieder ein weiterer und ein engerer sein. Da nämlich der Begriff der Materie von Aristoteles durch Analyse des Begriffes des Werdens gewonnen wird, so muss eine Mehrdeutigkeit des Begriffs des Werdens auch eine Mehrdeutigkeit des Begriffs der Materie herbeiführen. Der Begriff des Werdens aber wird in einer weiteren und in einer engeren Bedeutung genommen. In weiterer Bedeutung umfasst er sowohl das substantiale, wie das accidentale Werden; in engerer Bedeutung ist er auf das substantiale Werden beschränkt. Dementsprechend versteht Aristoteles unter der Materie im weiteren Sinne das Substrat jedes Werdens und jeder Veränderung, nicht bloss des substantialen Werdens, sondern auch der quantitativen, qualitativen und localen Veränderung. Im engeren Sinne dagegen bedeutet die Materie das Substrat des substantialen Werdens [1]). Wir werden beide Bedeutungen so unterscheiden, dass wir die Materie im ersten Sinne als Materialursache im allgemeinen, die Materie im zweiten Sinne als Materie des substantialen Werdens bezeichnen.

a. Die Materialursache im allgemeinen.

Der aristotelische Begriff der Materialursache, wie er ausführlich in der Physik entwickelt wird [2]), erwächst aus folgenden Voraussetzungen:

1. Wie schon die alten Naturphilosophen erkannten [3]), giebt es kein Werden aus Nichts. Vielmehr setzt alles Werden ein Vorhandenes (ὑποκείμενον) voraus [4]), aus dem es wird, ist ein Werden aus Etwas (ἔκ τινος) [5]).

---

[1]) Vgl. phys. I 7, 189 b 30 ff.; met. XII 2. 1069 b 15 ff.|

[2]) phys. I 4—9.

[3]) phys. I 4, 187 a 28. 34; vergl. de gen. et corr. I 3, 317 b 30; met. III 4, 999 b 6; XI, 6 1062 b 25.

[4]) phys. I 7, 190 b. 13. 20; de cael. I 3, 270 a 15—16; met. VII 7, 1032 b 1 XI 6, 1062 b 24.

[5]) de gen. an. II 1, 733 b 25; met. VII 7, 1032 a 17; 8, 1033 a 24; IX 8.

2. Alles Entstehen und Vergehen, überhaupt alle Veränderung, findet, wie gleichfalls die früheren Philosophen bereits erkannten, zwischen Gegensätzen statt. Es kann nur werden, was vorher noch nicht war [1]).

3. Beide Folgerungen, dass alles, was wird, aus einem Vorhandenen wird, und dass das, was wird, zuvor noch nicht da war, werden dadurch vereinigt, dass beim Werdeprocess ein vorhandenes Substrat aus dem Zustande des Ermangelns einer Bestimmtheit (*στέρησις*) in den entgegengesetzten des Besitzes dieser Bestimmtheit übergeführt wird [2]).

Wir unterscheiden also das Vorhandene als das Substrat des Werdeprocesses (*ὑποκείμενον*), ferner das Nichtsein einer Bestimmung dieses Substrates, sowie das Sein derselben als die Gegensätze (*ἀντικείμενα*) beim Werden [3]). Der Principien des Werdens sind mithin drei: Materie (*ὕλη*), Beraubung (*στέρησις*) und Form (*εἶδος, μορφή, λόγος*) [4]). Von diesen Principien ist die Beraubung keine positive Realität. Sie besteht vielmehr in der Abwesenheit der Form [5]). In sofern reducieren sich jene drei Principien auf zwei: Materie und Form [6]).

1049 b 28. Aus de gen. et corr. I 3, 317 a 33—34, wo das *γιγνόμενον ἁπλῶς* von dem *γιγνόμενον ἔκ τινος* unterschieden wird, darf man nicht folgern, dass nach dieser Stelle das *γίγνεσθαι ἁπλῶς* ein Substrat ausschliesse. Hier hat das *ἔκ τινος γίγνεσθαι*, wie ausser den gleich darauf angeführten Beispielen auch der ganze Zusammenhang zeigt, die besondere Bedeutung: aus einem schon qualitativ Bestimmten werden.

[1]) phys. I 5, 188 a 19 ff. b 29. III 5, 205 a 6. V 1, 224 b 29; 3, 227 a 7; VI 5, 235 b 13. 16; VI 10. 241 a 27; VIII 7, 261 a 33; de cael. I 3, 270 a 22; IV 3, 310 a 25; de gen. et corr. II 4, 331 a 14; 5, 332 a 7—8; 8, 335 a 7; de an. II 4, 416 a 34; de gen. an. I 18, 724 b 3; IV 1, 766 a 13—14; de interpr. 14, 23 b 14; met. I 5, 986 b 3; IV 2, 1004 b 30; 7, 1011 b 34; XI 11, 1067 b 13. 1068 a 3; 12, 1069 a 3; XII 10, 1075 a 28.

[2]) phys. I 7, 191 a 5. Ebenso met. VIII 1, 1042 b 2—3. Der allgemeine Satz, dass die Materie Träger der Gegensätze sei, wird an einer grossen Zahl von Stellen ausgesprochen, z. B. phys. I 6, 189 a 28—29; met. XII 1, 1069 b 6; 10, 1075 a 27—34; XIV 1, 1087 a 35 b 1; categ. 10, 13 a 18; de cael. II 3, 286 a 25; de gen. et corr. I 1, 314 b 26; II 1, 329 a 31—32; de gen. an. I 18, 724 b 3—4.

[3]) phys. I 7, 190 b 13—15.

[4]) phys. I 7, 191 a 12—14; met. XII 2, 1069 b 33—34; XII 4, 1070 b 18—19; 5, 1071 a 9—10.

[5]) phys. I 7, 191 a 6—7. — [6]) phys. I 7, 190 b 29—30. 191 a 14—15.

Als Abwesenheit der Form ist die Beraubung in sich selbst ein Nichtseiendes [1]). Da nun die Beraubung in der Materie ist und von dieser begrifflich unterschieden werden muss [2]), so bildet sie ein Accidens der Materie [3]). Der Fehler der Platoniker bestand darin, dass sie zwischen jenem an sich Nichtseienden und der Materie auch keinen begrifflichen Unterschied annahmen, vielmehr das Nichtseiende als solches zur Materie machten [4]). Die Beraubung macht daher die Materie zu einem Nichtseienden per accidens [5]), und das Werden findet mithin statt aus einem Seienden, welches beziehungsweise ein Nichtseiendes ist. Es ist dieses die erste der oben hervorgehobenen Lösungen, welche Aristoteles von dem Problem des Werdens giebt.

Den Beweis für die Notwendigkeit seiner drei, bezw. zwei Principien führt Aristoteles zunächst durch eine Analyse des sprachlichen Ausdrucks [6]). Wir sagen: „der Ungebildete wird ein Gebildeter“, und: „aus dem Ungebildeten wird ein Gebildeter“; ferner mit zusammengesetztem Ausdruck: „der ungebildete Mensch wird ein gebildeter“, und: „aus dem ungebildeten Menschen wird ein gebildeter, aber nie: „aus dem Menschen wird ein Gebildeter“, sondern stets nur: „der Mensch wird ein Gebildeter“ [7]). Der Grund dieser Verschiedenheit liegt in dem verschiedenen Verhalten, welches die beiden Bestandteile des zusam-

[1]) phys. I 8, 191 b 15; II 9, 192 a 4.

[2]) phys. I 7, 190 b 23—24: *ἔστι δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο*. Vgl. 190 a 15—16. Statt *εἴδει* stehen anderswo die synonymen Ausdrücke *λόγῳ* (190 a 16), *εἶναι* (191 a 1), *δυνάμει* (I 9, 192 a 2).

[3]) phys. I 7. 190 b 27: *ἡ δὲ στέρησις καὶ ἡ ἐναντίωσις συμβεβηκός*.

[4]) phys. I 9, 192 a 1—2. 6—8. Vgl. S. 202.

[5]) phys. I 9, 192 a 3—5: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν*.

[6]) phys. I 7, 189 b 32 ff.

[7]) Ähnliches vom gesunden und kranken Menschen: de gen. et corr. I 7, 324 a 15—19. — Aristoteles muss freilich einräumen, dass dieser Sprachgebrauch nicht immer streng eingehalten wird. Obwohl das Erz *ὕλη*, nicht *στέρησις* für die Bildsäule ist, sagen wir doch nicht, das Erz werde eine Bildsäule, sondern aus Erz werde eine Bildsäule (phys. I 7, 190 a 24—26). Diese Abweichung des Sprachgebrauches aber hat darin ihren Grund, dass im Unterschiede vom Menschen, der aus einem ungebildeten ein gebildeter, aus einem kranken ein gesunder wird, beim Erz, wie bei Holz und Stein u. dergl., die *στέρησις*, der Mangel der Form im Erz, nicht auffällt (met. VII 7, 1033 a 11—16).

mengesetzten Ausdrucks „ungebildeter Mensch“ in diesen Sätzen zeigen. Wenn nämlich der „ungebildete Mensch“ zu einem „gebildeten Menschen“ wird, so bleibt der „Mensch“ bestehen, die Bestimmung „ungebildet“ dagegen macht der Bestimmung „gebildet“ Platz, deren Negation sie ist. Wir haben also, entsprechend dem Verhalten des sprachlichen Ausdrucks, beim Werden als physische Principien zu unterscheiden: das bleibende Substrat, die Beraubung, und die Form, durch welche das Substrat anstelle der Beraubung positiv bestimmt wird.

So die grammatisch-logische Begründung der Theorie. Wo Aristoteles es unternimmt, die Gültigkeit des so gewonnenen Begriffes der Materie auf thatsächlichem Gebiete aufzuzeigen, kommt er über einige Andeutungen nicht hinaus, und selbst bei diesen hält er sich noch teilweise an die Analogie sprachlicher Verhältnisse. Er unterscheidet das substantiale und das accidentale Werden. Beides setzt eine Materie voraus. Am deutlichsten ist dieses bei dem accidentalen Werden. Nur die Substanz nämlich wird nicht von einem Andern als von ihrem Subjecte ausgesagt; die Accidentien dagegen, Quantität, Qualität, Relation, Zeit- und Ortsverhältnisse u. s. w., bedürfen bei der Aussage eines solchen Subjectes. Nun entspricht dem grammatischen Prädicationsverhältnis das physische Inhärenzverhältnis. Das Werden der Accidentien geschieht also an und aus einem Subjecte, d. h. es erfordert eine Materie. Aber auch das substantiale Werden verlangt eine solche. Denn auch beim substantialen Werden ist stets etwas vorhanden, woraus das Entstehende wird, wie z. B. die Organismen aus dem Samen werden[1]).

Das Schwergewicht des Beweises fällt ersichtlich auf die grammatisch-logische Begründung. Nun könnte es freilich auffallen, dass hier eine ganze physikalische Theorie auf sprachliche Untersuchungen gestützt wird. Allein dem liegt eine tiefere Ursache zugrunde. Die „Beraubung“, welche von Aristoteles als physikalisches Prinzip aufgestellt und für die Begriffsbestimmung der Materie verwertet wird, ist keine physische Realität, sondern ein blosses Gedankending. Eben darum konnte nicht die Analyse der Wirklichkeit zu ihr führen, sondern die Analyse der in der Sprache verkörperten Begriffe.

[1]) phys. I 7, 190 a 31—b 5. Die Ausführungen b 5—9 sind nicht klar. Auch Alexander's Erklärung bei Simpl. phys. p. 213, 19 ff genügt nicht.

Gleichwohl ist die Aufstellung eines solchen Principes für Aristoteles kein leeres Spiel mit Begriffen. Das Problem, zu dessen Lösung er dasselbe einführte, war von den voraufgehenden Philosophen durchweg rein begrifflich und dialektisch behandelt worden. Bei der Frage nach der Möglichkeit des Werdens arbeitete man fast ausschliesslich mit den beiden abstracten Begriffen Sein und Nichtsein Von diesem Standpuncte aus war das aristotelische Princip daher völlig gerechtfertigt. Aufgrund eben dieses Begriffes der Beraubung, welche die an sich seiende Materie zu einem beziehungsweise Nichtseienden macht, zeigt er, dass die von den Gegnern gestellte Alternative: Sein oder Nichtsein, vermieden werden könne.

Zu einer nutzbringenden Verwendung geeignet konnte freilich der Begriff der Materie so lange nicht sein, als derselbe die Materie unter dem rein negativen Gesichtspuncte des Beraubtseins betrachtete. Durch die Natur der Sache musste Aristoteles dahin gedrängt werden, dem Begriffe durch eine neue Wendung fruchtbarere Seiten abzugewinnen. So sehen wir denn in der That, wie Aristoteles an die Stelle jenes inhaltslosen Begriffes der Beraubung an anderen Stellen einen Begriff mit positivem Inhalt setzt [1]). Es ist das besonders in der Metaphysik der Fall, während die Physik durchweg die Beraubung in dem vorhin entwikkelten strengen Sinne versteht [2]).

Ein Mangel oder eine Beraubung nämlich liegt nicht nur da vor, wo überhaupt jede bestimmte Form fehlt oder weggedacht wird, sondern auch dort, wo anstelle der vollkommneren Form, die dasein könnte, nur eine minderwertige vorhanden ist. So verhalten sich wie Form und Beraubung nicht nur die Bestimmungen Gebildet und Ungebildet [3]), sondern auch Warm und Kalt, Weiss und Schwarz, Oben und Unten, Leicht und Schwer, Ausgewachsen und im Wachstum Begriffen, Licht und Dunkel, Gesundheit und Krankheit u. s. w. [4]). Die Beraubung in diesem Sinne ist nicht mehr bloss Negation, sondern sie bildet eine po-

[1]) Vgl. Ad. Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienlehre. Berlin 1846. S. 103—116 (bes. S. 113—115). Waitz zu categ. 10, p. 311. Bonitz zu metaph. V 12, 1019 b 7, p. 254.

[2]) Doch findet sich ein Ansatz zu jener andern Betrachtung auch phys. I 7, 190 b 30—35.

[3]) phys. I 7, 189 b 35. Vgl. met. V 22.

[4]) met. XII 4, 1070 b 12. 20—21. 28; 5, 1071 a 10; de cael. II 3, 286 a 25—26

sitive Realität. Sie ist selbst eine Art Form (εἶδός πως)[1], eine Art positiver Beschaffenheit (ἕξις πως)[2], ein bestimmtes Etwas (τόδε)[3]. Sie fällt darum nicht, wie die Materie, unter den Begriff der Möglichkeit, sondern, wie die Form, unter den der Wirklichkeit[4]. Ebenso hat sie, wie die Form, eine bewirkende Ursache[5]. Als „Beraubung" wird sie nur aus dem Grunde bezeichnet, weil das specifische Merkmal, durch welches ihr Wesen constituiert wird, im Vergleich mit dem specifischen Merkmal, welches die Form verleiht, etwas Mangelhafteres und Unvollkommneres bezeichnet[6].

Die Bestimmung, welche als „Beraubung" bezeichnet wird, gehört also derselben Gattung an, wie diejenige Bestimmung, welche als „Form" bezeichnet wird. Die Bestimmungen „Schwarz" (Beraubung) und „Weiss" (Form) z. B. fallen beide unter die Gattung Farbe. Weil nun innerhalb der gemeinsamen Gattung Form und Beraubung als das Vollkommene und Unvollkommene sich gegenüberstehen, so werden sie in der Reihe der Arten den oberen und unteren Endpunct bezeichnen. Sie bilden also unter einander einen conträren (positiven) Gegensatz (sind ἐναντία)[7].

---

phys. III 1, 201 a 5 8 (= met. XI 9, 1065 b 11—13), auch phys. I 7, 190 b 31—32.

[1]) phys. II 1, 193 b 19—20.

[2]) met. V 12, 1019 b 7. Vgl. Car. Butzki, De Ἕξει Aristotelea. Halis 1881. p. 6—10.

[3]) phys. III 1, 201 a 3—5 (= met. XI 9, 1065 b 9—11).

[4]) met. XII 5, 1071 a 8—10, wozu vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 114. 191. Bonitz zu met. p. 484. Die vom falschen Alexander p. 656, 8 ff. (dessen Erklärung auch Schwegler in seinem Commentar Bd. IV S. 247 f. sich zuzuneigen scheint) verkehrt construierte und daher missverstandene Stelle war vom echten Alexander anscheinend in richtiger Form gegeben; vgl. Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles (Abhandl. d. Berliner Akad. d. Wissenschaften aus dem J. 1884), S. 98 Es gilt also bei dieser Auffassung der στέρησις gerade das Umgekehrte wie oben, wo sie als das an sich Nichtseiende bezeichnet wurde; vgl. I 9, 192 a 5.

[5]) anal. post. II 2, 90 a 15—18; 8, 93 a 23. a 29—b 7.

[6]) Vgl. de gen. et corr. I 3, 318 b 14—17; de cael. II 3, 286 a 25—28. Ein gewisses unsicheres Schwanken des Aristoteles ist also schon hier nicht zu verkennen; vgl. J. B. Meyer, Aristoteles Thierkunde. Berlin 1855. S. 421.

[7]) de gen. et corr. II 5, 332 a 23—24: στέρησις τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων (nämlich Wasser im Gegensatz zur Luft, Luft im Gegensatz zum Feuer). met IV 2, 1004 b 27: τῶν ἐναντίων ἡ ἑτέρα συστοιχία στέρησις. Vgl. met. IV 6, 1011 b 18; IX 2, 1046 b 14 ff.

Übrigens wird auch da, wo zwei Bestimmungen nicht gerade das obere und untere Endglied in der Reihe der Arten bilden, immer noch ein Unterschied der Vollkommenheit stattfinden. Es lässt sich daher auch hier der Unterschied von Form und Beraubung durchführen. Ebenso wird die Bezeichnung als Gegensätze in einem weiteren Sinne auch auf diese mittleren Arten Anwendung finden [1]).

Gehen wir jetzt auf den zweiten der obigen Sätze, von denen die Deduction der Materie ausging, zurück, auf den von sämtlichen Philosophen zugestandenen Satz, dass alles Werden zwischen Entgegengesetztem (*ἐναντία*) stattfinde [2]). Als solchen Gegensatz fanden wir von Aristoteles anfangs den der Form und der Formlosigkeit, dann den conträrer positiver Formbestimmungen aufgestellt [3]). Legen wir nunmehr die letztere Betrachtungsweise zugrunde, um so dem Begriff der Materie von einer anderen Seite näher zu treten.

Bei dieser veränderten Fassung der Gegensätze nämlich, zwischen denen das Werden sich bewegt, beruht das letztere darauf, dass eine positive Bestimmung mit einer ihr entgegengesetzten positiven wechselt; mögen die beiden Gegensätze nun die äussersten Endpuncte in der Reihe der Arten bilden, oder zu den mittleren Gliedern zählen [4]).

Der Wechsel zwischen den Gegensätzen aber kommt nach aristotelischer Lehre zustande durch die Einwirkung der Gegensätze auf einander [5]).

Nun erhebt sich die Frage, wie es möglich sei, einmal, dass die Gegensätze auf einander e i n w i r k e n, dann, dass die Gegensätze in einander ü b e r g e h e n.

---

[1]) wie das z. B. de gen. et corr. II 5, 332 a 20—24 geschieht. Ebenso wird met. XII 1, 1069 b 4—5, während es erst heisst: *ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξύ*, gleich darauf einfach *ἐκ τοῦ ἐναντίου* gesetzt.

[2]) S. S. 215.

[3]) Die Verschiedenheit dieser Betrachtungsweisen wird auch von Alex. Aphrod. berührt, in der Untersuchung quaest. nat. II 11, p. 102—105 Spengel: *διὰ τί τὸ γιγνόμενον ἐκ τῆς στερήσεως μεταβάλλον ἅμα ἐκ τοῦ ἐναντίου αὐτοῦ μεταβάλλει, εἴ γε μὴ ταὐτόν ἐστιν ἡ στέρησις καὶ τὸ ἐναντίον;*

[4]) met. XII 1, 1069 b 3—4.

[5]) phys. I 9, 192 a 21—22; de cael. II 3, 286 a 33—34; de long. et brev. vit. 3, 465 b 3—10; de gen. et corr. I 7, 324 a 2—3. 7—8; II 7, 334 b 20—24; met. XIV 4, 1092 a 2—3.

Bei Aristoteles ist es ein feststehendes Princip, dass die Gegensätze als solche nicht von einander afficiert werden können [1]). Zwar das Kalte kann von dem Warmen, aber nicht die Kälte von der Wärme eine Einwirkung erfahren. Der innere Grund dieses Satzes liegt in der dem Aristoteles eigenen, auf Plato zurückführenden Identificierung von Form und Begriff, welche später noch mehrfach zu besprechen ist. Wir finden in demselben die physikalische Kehrseite eines logischen Satzes Plato's, des Satzes nämlich, dass entgegengesetzte Begriffe wohl in demselben Dinge, aber nicht unter sich vereinbar seien. Unter jener aristotelischen Voraussetzung nun ist eine Einwirkung der Gegensätze auf einander nur denkbar, wenn die entgegengesetzten Bestimmungen sich an einem Substrate finden, welches selbst zu keiner derselben in einem Gegensatze steht. Neben den Gegensätzen ist darum noch ein Drittes erforderlich. Dieses ist die Materie. Sie ist das wahre Object, welches unter der Einwirkung der Gegensätze von der einen Bestimmung zur anderen übergeführt wird [2]).

Dasselbe Resultat ergiebt sich aus der Lösung der zweiten Schwierigkeit. So wenig ein Gegensatz als solcher auf den andern einwirken kann, so wenig kann er als solcher in den andern übergehen [3]). Es ist undenkbar, dass die Kälte je Wärme werde [4]). Auch dieser Satz geht aus von der Identifizierung von Form und Begriff, und giebt zu dem platonischen Satze, dass kein Begriff je in sein Gegenteil umschlage, das physikalische Gegenbild. Nun wird aber doch trotz dieses Satzes Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem, z. B. das Warme aus dem Kalten. Die Gegensätze als solche, Wärme und Kälte, sind daher zu denken als Bestimmungen eines Substrates, welches von der einen Bestimmung zu einer entgegengesetzten gebracht wird. Dieses Substrat ist die Materie [5]).

---

[1]) met. XII 10, 1075 a 30–31: *ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων.* Ebenso phys. I 7, 190 b 33.

[2]) met. XII 10, 1075 a 31—32; phys. I 7, 190 b 33—35.

[3]) phys. I 5, 188 a 30. Vgl. met. X 7, 1057 b 22—23.

[4]) de gen. et corr. I 6, 322 b 16–18. Vgl. die Ausführungen phys. V 1, 224 b 4—26, dass die *εἴδη* (als solche wird b 13 auch die *θερμότης* aufgeführt) unbeweglich seien.

[5]) de gen. et corr. I 6, 322 b 17; II 1, 329 a 31—32; met. XIV 1, 1087 a 36—b 2; cat. 10, 13 a 18—19; de gen. an. I 18, 724 b 2—4.

Demselben Gedanken giebt Aristoteles auch folgende Wendung. Wenn etwas von etwas wird, so muss bei diesem Vorgange etwas bleiben, welches wird. Der Gegensatz als solcher aber bleibt nicht. Es giebt also ein Drittes neben den Gegensätzen, nämlich die Materie [1]).

Suchen wir nunmehr den Begriff der Materie bestimmt zu formulieren, wobei wir zugleich auf die früheren Ausführungen zurückgreifen werden.

Die Materie ist das, woraus (*ἐξ οὗ*) etwas wird [2]). Sie teilt diese Bestimmung mit der Beraubung; denn auch diese bildet für das Werdende ein „Woraus" [3]). Aber der Sinn dieses „Woraus" ist bei beiden verschieden. Während die Beraubung — nämlich die Beraubung im strengen Sinne oder die Formlosigkeit — nicht in die Zusammensetzung des Dinges eingeht (sie ist ein *ἐξ οὗ οὐκ ἐνυπάρχοντος*) [4]), bleibt die Materie Bestandteil des entstehenden Dinges (ist ein *ἐξ οὗ ἐνυπάρχοντος*) [5]). Wenn die Darstellung in der aristotelischen Schrift über die Metaphysik hiervon in etwa abweicht, indem sie auch die Beraubung zu den constituierenden Prinzipien zählt [6]), so ist diese Verschiedenheit nur eine scheinbare; denn die Beraubung, von der die Metaphysik spricht, ist nicht die Beraubung im strengen Sinne, sondern bezeichnet eine Art der Form [7]). Nun sagen wir aber von demjenigen im eigentlichen Sinne, dass aus ihm etwas werde, was als bleibender Bestandteil zur Entstehung des Neuen beiträgt. In diesem Sinne ist darum nicht die Beraubung, sondern die Materie dasjenige, woraus das entstehende Ding wird [8]). Dabei ist indessen noch Folgendes zu bemerken. In vielen Fällen be-

[1]) met. XII 2, 1069 b 7—9.

[2]) phys. I 8, 191 a 34; 9, 192 a 29—30. 31—32; II 3, 194 b 24. 195 a 16—19; de gen. an. I 18, 724 a 23—26; II 1, 733 b 26; IV 1, 765 b 12; met. I 5, 986 b 7; III 4, 999 b 7; V 24. 1023 a 26—27; VII 7, 1032 a 17. 1033 a 5; VII 8, 1033 a 25—26 u. ö.

[3]) phys. I 8, 191 b 15; de gen. an. I 18, 724 a 26—28 (wo ausdrücklich die Mehrdeutigkeit des *ἐξ οὗ* hervorgehoben ist). Vgl. phys. I 7, 190 a 6. 23. 28 u. ö.

[4]) phys. I 8, 191 b 15—16.

[5]) phys. I 9, 192 a 29—30. 31—32; II 3, 194 b 24; de gen. an. I 18, 724 a 25; met. I 5, 986 b 7.

[6]) met. XII 4, 1070 b 18—23, wo die drei Principien Form, Beraubung und Materie als *ἐνυπάρχοντα αἴτια* und *στοιχεῖα* der bewegenden Ursache als einem *ἐκτὸς αἴτιον* gegenübergestellt werden. — [7]) S. oben S. 218 f.

[8]) met. VII 7, 1032 a 17: *τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ἣν λέγομεν ὕλην.*

darf ein Stoff, damit er zur Entstehung eines Neuen das geeignete Substrat abgiebt, erst einer weiteren Gestaltung. In diesem Falle wird das Neue, um dessen Entstehung es sich handelt, im eigentlichen Sinne nicht aus jenem entfernteren Substrate, welches die betreffende Umbildung noch nicht erfahren hat, sondern aus demjenigen Substrate, welches unmittelbar in die Zusammensetzung des Neuen eingeht [1]).

So gelangen wir denn zu der von Aristoteles gegebenen Definition der Materie. Sie ist ihm: das einem jeden unmittelbar zugrunde Liegende, woraus etwas wird, als aus einem innerlich constituierenden Principe, und nicht bloss accidenteller Weise [2]).

Nachdem wir somit die Materie zunächst als das Beraubte, d. h. der Form noch Ermangelnde, dann zweitens als innerlich constituierendes, aufnehmendes Prinzip betrachtet haben, müssen wir sie an dritter Stelle als das der Möglichkeit nach Seiende ins Auge fassen. Wir gelangen dann zu dem zweiten Lösungsversuche, den Aristoteles für das Problem des Werdens gegeben hat.

Die Materie als das, woraus etwas wird, bildet eine Vorbedingung der Entstehung. Freilich ist sie nur eine der Vorbedingungen. Damit etwas Bestimmtes wirklich entstehe, muss zu dieser Vorbedingung als zweite noch die bewirkende Ursache hinzutreten [3]). Das Vorhandensein der Vorbedingungen zu etwas bezeichnet aber Aristoteles als die Möglichkeit (**δύναμις**, potentia) davon. — Die Möglichkeit in diesem Sinne ist zu unterscheiden von der logischen Denkbarkeit, d. h. von der Widerspruchsfreiheit [4]). Sie bezeichnet eine physische Fähigkeit, ein physisches Vermögen. Entsprechend der Zweiheit der Vorbedingungen ist

---

[1]) met. VIII 4, 1044 b 1—3: *δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν. τίς ἡ ὕλη; μὴ πῦρ ἢ γῆν, ἀλλὰ τὴν ἴδιον.* Vgl. met. IX 7, 1049 a 17—18, wo es hinsichtlich der *δύναμις*, mit der die Materie zusammenfällt, heisst: *ὥσπερ ἡ γῆ οὔπω ἀνδριὰς δυνάμει· μεταβάλλουσα γὰρ ἔσται χαλκός.* Vgl. Trendelenburg zu de anima, S. 246 der 2. Aufl.

[2]) phys. I 9, 192 a 31—32: *λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Vgl. phys. II 3, 194 b 23—26 (= met. V 5, 1013 a 24—26).

[3]) Vgl. de gen. et corr. II 9, 335 b 29—33 und zahlreiche andere Stellen.

[4]) met. V 12, 1019 b 22 ff. IX 1, 1046 a 6—9. Vgl. Trendelenburg zu de anima², p. 242. Bonitz zur Metaph., p. 255. 379 f.

diese physische Möglichkeit eine doppelte, eine **active** und eine **passive**[1]). Die active Potenz ist das Vermögen der bewirkenden Ursache, in etwas Anderem eine Veränderung hervorzurufen[2]). Die passive ist die Fähigkeit von etwas, in sich selbst eine passive Veränderung zu erfahren[3]), d. h. eine neue Bestimmung aufzunehmen.

Die Materie befindet sich also in der Möglichkeit, und zwar in der passiven Möglichkeit zu etwas Bestimmtem. Sie ist, wenn wir sie zu dem, was aus ihr werden soll, in Beziehung setzen, ein der Möglichkeit nach Seiendes[4]). Das Werden selbst, überhaupt eine jede Veränderung, besteht in der Verwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden[5]). Dasselbe setzt mithin stets eine Materie als das der Möglichkeit nach Seiende voraus. Das mögliche Seiende aber ist ein nicht schlechtweg, sondern beziehungsweise Seiendes[6]).

Auch in diesem zweiten Lösungsversuch, durch welchen Aristoteles dem Dilemma der früheren Philosophen: Sein oder Nicht-

---

[1]) met. V 12, 1019 a 15–23; IX 1, 1046 a 9–13 (vgl. Trendelenburg a. a. O. S. 244 f.). Von der daselbst 1019 a 26 ff. 1046 a 13 ff. angeführten dritten Art des Vermögens, der Widerstandsfähigkeit, können wir hier absehen.

[2]) met. IX 1, 1046 a 11: *ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ, ἢ ᾗ ἄλλο.* So ist die *οἰκοδομικὴ* im Baumeister, ruft aber im Baumaterial eine Veränderung hervor: met. V 12, 1019 a 16–17.

[3]) met. IX 1, 1046 a 11–13.

[4]) de an. II 1, 412 a 9: *ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις.* met. XII 5, 1071 a 10: *δυνάμει δὲ ἡ ὕλη.* Vgl. phys. II 1, 193 b 6–8; IV 9, 217 a 22–23. 34; de gen. et corr. II 9, 335 a 32–33. b 4–5; meteor. I 3, 340 b 15; de an. II 2, 414 a 16 III 5, 430 a 10–11; met. VII 7. 1032 a 20–22; VIII 1, 1042 a 27–28; 2, 1042 9–10. 1043 a 15–16; 6, 1045 a 23–24. b 18–19; IX 8, 1050 a 15. b 27; XI 2, 1060 a 21; XII 2, 1069 b 14; 4, 1070 b 12; 5, 1071 a 10; XIII 10, 1087 a 16; XIV 1, 1088 b 1. 4; 1092 a 3–4 u. ö.

[5]) met. XII 2, 1069 b 15–16: *ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν.*

[6]) phys. I 8, 191 b 27–29: *εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταὐτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν.* met. XII 2, 1069 b 18–20: *ὥστ' οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.* met. IV 5, 1009 a 32–36: *τὸ γὰρ ὂν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὃν τρόπον ἐνδέχεται γίγνεσθαί τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὃν οὔ, καὶ ἅμα τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ ὂν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτὸ [ὄν]. δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ.* Vgl. de gen. et corr. I 3, 317 b 13–18.

sein, entgehen will, dürfen wir nicht, wie es oft geschehen ist, ein leeres Spiel mit Begriffen erblicken. Aus Nichts kann das Seiende nicht werden, hatten die Gegner eingewendet; denn woraus ein Ding oder eine Bestimmung wird, das ist Etwas. — Das Seiende wird in der That aus einem Etwas, erwidert Aristoteles, nämlich aus einer Materie. — Aber aus dem Seienden kann das Seiende ebenso wenig werden, halten jene aufs neue entgegen. In diesem Falle würde es nicht, sondern wäre schon. — Das Seiende, aus dem das Entstehende wird, oder die Materie, unterscheidet demgegenüber Aristoteles, ist auch nicht das Entstehende selbst, sondern nur die Vorbedingung dazu; es kann mithin etwas Neues aus ihm werden.

Man wird zugestehen, dass die abstract gehaltenen Einwendungen von ihrem Standpuncte aus zutreffend geschlagen sind. Ob die Lösung auch eine sachlich vollkommen befriedigende ist, möge vorläufig ununtersucht bleiben. So lange es sich bloss um ein accidentelles Werden handelt, so lange also ein wirklicher Stoff zugleich Vorbedingung für etwas Neues ist, genügt sie freilich vollkommen. Dagegen erheben sich grosse Schwierigkeiten, wenn das substantiale Werden erklärt werden soll. Doch darüber weiter unten.

Vorab muss noch der Umfang näher festgesetzt werden, auf welchen das passive Vermögen der Materie sich erstreckt. — Wie wir sahen [1], ist die Materie nicht stets mit derselben Bestimmung behaftet, sondern sie bildet das gemeinsame Substrat für entgegengesetzte Formbestimmungen. Sie ist also nicht zu einer bestimmten Form determiniert, sondern besitzt die Fähigkeit, innerhalb der Gattung, für welche sie die Materie bildet, beide Gegensätze, und natürlich auch deren Mittelstufen, in sich aufzunehmen. Die Materie befindet sich mithin in Möglichkeit zu beiden Gegensätzen [2]. Ihre Möglichkeit erstreckt sich auf den ganzen Umfang der Bestimmungen, die unter die betreffende Gattung fallen. Es ist nicht eine besondere Materie für jeden der Gegensätze erforderlich, sondern die Materie der Gegensätze ist eine [3].

---

[1]) S. S. 221.

[2]) met. XII 2, 1069 b 14—15: *ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω.* XII 5, 1071 a 10—11: *δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω.*

[3]) phys. IV 9, 217 a 22—23. Vgl. met. XII 10, 1075 a 34.

So hat es sich uns allseitig bestätigt, dass der aristotelische Begriff der Materie aus einer Analyse des Werdeprozesses entwickelt ist. Um das Werden zu erklären, erscheint es für Aristoteles erforderlich, eine Materie anzunehmen; aus der Natur des Werdens ergeben sich die Eigentümlichkeiten der Materie.

Ist aber das Werden nur durch die Annahme einer Materie zu erklären, die von der Form actualisiert wird, so folgt, dass, wie nichts, was sich nicht verändert, Materie hat [1]), ebenso umgekehrt alles, was sich verändert, Materie einschliesst [2]). So gelangen wir zu dem für die aristotelische Philosophie so überaus wichtigen Satze, dass alles, was sich verändert, aus Materie und Form zusammengesetzt ist [3]). Wandelbarkeit und Zusammensetzung aus Materie und Formelement sind für Aristoteles, wie schon vor ihm für Plato, Wechselbegriffe. Und da Aristoteles mit Plato auch darin übereinstimmt, dass alles Sinnfällige stetem Wechsel unterworfen sei [4]), so ergiebt sich der weitere Satz, dass alles Sinnfällige Materie enthält [5]).

Aus der Abhängigkeit des Begriffes der Materie von dem des Werdens folgt aber weiter, dass wir so viele Arten der Materie zu unterscheiden haben, als es Arten des Werdens oder der Veränderung giebt. Dieser Arten nun sind vier: die substantiale Veränderung oder das substantiale Werden und Vergehen; die quantitative Veränderung oder das Wachstum und die Abnahme; die qualitative Veränderung und endlich die Ortsveränderung [6]). Es ist deshalb auch eine vierfache Art der Materie

---

[1]) met. VIII 5, 1044 b 27—29. Vgl. met. XII 6, 1071 b 20—22.

[2]) met. XII 2, 1069 b 24—25: *πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει.* Ferner met. VII 7, 1032 a 20; VIII 5, 1044 b 27—29. Vgl. phys. I 7, 190 a 9—10. 15. 34. b 3—4; V 2, 226 a 10. Ähnlich met. VII 15, 1039 b 29—31; [XI 2, 1060 b 21]; XII 1, 1069 b 3.

[3]) phys. I 7, 190 b 11: *το γιγνόμενον ἅπαν ἀεὶ συνθετόν ἐστι* ... (20) *γίγνεται ἅπαν ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς.* met. VII 8, 1033 b 12—13: *δεήσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δ' εἶδος.*

[4]) met. XII 2, 1069 b 3: *ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή.*

[5]) de caelo I 9, 278 a 11; met. VIII 1, 1042 a 25—26.

[6]) met. XII 2, 1069 b 9—13: *αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ ἡ κατὰ τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον.* de gen. et corr. I 1, 319 b 30—320 a 2; met. VIII 1, 1042 a 32—b 3; vgl. XIV 1,

aufzustellen[1]): eine Materie des Werdens und Vergehens[2]), eine Materie der quantitativen Veränderung, eine Materie der qualitativen Veränderung, eine Materie der Ortsbewegung[3]).

Von diesen vier Arten der Materie ist die Materie des substantialen Werdens und Vergehens in besonderem und eigentlichem Sinne Materie[4]). Sie liegt ja demjenigen Werden zugrunde, welches Werden im eigentlichen Sinne, an sich und nicht bloss beziehungsweise, ist.

Da ferner mit dem substantialen Werden notwendig auch die übrigen Arten der Veränderung verbunden sind, aber nicht umgekehrt, so ergiebt sich, dass das Vorhandensein der Materie des substantialen Werdens auch das Vorhandensein der accidentellen Materie einschliesst, dass aber das, worin die Materie z. B. der Ortsveränderung sich findet, nicht schon deshalb auch die Materie des substantialen Werdens zu enthalten braucht[5]), wie das bei den ihrer Substanz nach unveränderlichen und nur der Ortsbewegung unterworfenen Himmelskörpern nicht der Fall ist.

1088 a 31—33. Vgl. Kappes, Die Aristotelische Lehre über Begriff u. Ursache der *κίνησις*. Bonn 1887. S. 14 ff. Zeller, Archiv für Gesch. der Philos. II (1889) S. 281. Zur *κίνησις* wird das substantiale Werden gewöhnlich nicht gerechnet (vgl. phys. V 1. 225 a 20—b 3; [met. XI 11, 1067 b 31—37]); daher meistens drei *κινήσεις*: phys. II 1, 192 b 14—16; V 1, 225 b 7—9; V 2, 226 a 24—25; VII 2, 243 a 6—7; VIII 7, 260 a 26—28; de cael. IV 3, 310 a 23—24; de an. I 3, 406 a 12—13 (hier ist die Zahl der *κινήσεις* nur darum auf vier bestimmt, weil Wachstum und Abnahme gesondert gerechnet werden); met. XI 12, 1068 a 9—10; aber auch vier, indem *κίνησις* als gleichbedeutend mit *μεταβολή* gebraucht wird (vgl. phys. IV 10, 218 b 19): phys. III 1, 200 b 32—34. 201 a 11—15; VIII 7, 261 a 33—36 (vgl. auch de caelo I 2, 315 a 26—29). Vgl. Zeller II³ b 352. 389 ff. Prantl, Symbolae criticae in Aristotelis physicas auscultationes. Berlin 1843. S. 9. Bonitz zur Metaph. S. 472.

[1]) met. VIII 1, 1042 a 32—b 3: *ὅτι δ' ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον· ἐν πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς, οἷον κατὰ τόπον τὸ νῦν μὲν ἐνταῦθα, πάλιν δ' ἄλλοθι, καὶ κατ' αὔξησιν ὃ νῦν μὲν τηλικόνδε, πάλιν δ' ἔλαττον ἢ μεῖζον, καὶ κατ' ἀλλοίωσιν ὃ νῦν μὲν ὑγιές, πάλιν δὲ κάμνον· ὁμοίως δὲ καὶ κατ' οὐσίαν ὃ νῦν μὲν ἐν γενέσει, πάλιν δ' ἐν φθορᾷ, καὶ νῦν μὲν ὑποκείμενον ὡς τόδε τι, πάλιν δ' ὑποκείμενον, ὡς κατὰ στέρησιν.* met. XII 2, 1069 b 16—26. de gen. et corr. I 4, 319 b 30—b 5. Vgl. phys. I 7, 190 a 31—b 1. de gen. et corr. I 1, 314 b 26—28. met. XIV 1, 1088 b 1—2.

[2]) *ὕλη γεννητή* met. XII 2, 1069 b 26, *γεννητὴ καὶ φθαρτή* met. VIII 1, 1042 b 6.

[3]) *ὕλη τοπική* met. VIII 1, 1042 b 6, *κατὰ τόπον κινητή* met. VIII 4, 1044 b 8, *τοῦ πόθεν ποῖ* met. IX 8, 1050 b 21—22; XII 2, 1069 b 26.

[4]) de gen. et corr. I 4, 320 a 2—5. — [5]) met. VIII 1, 1042 b 3—6.

Die Materie der accidentellen Veränderung ist übrigens in den Dingen, welche auch eines substantialen Wechsels fähig sind, nicht in sofern von der Materie des letzteren verschieden, als ob sie etwas Besonderes neben dieser ausmachte. Vielmehr ist die ganze Substanz mit Einschluss der substantialen Materie das Subject der accidentellen Veränderungen [1]). Aristoteles kann deshalb gelegentlich auch sagen, dass die substantiale Materie zugleich Materie der Quantität und Qualität sei, dass daher beide nur dem Begriffe nach, nicht aber örtlich, d. h. nicht real, von einander verschieden seien [2]).

Dabei ist indessen zu beachten, dass nach der Consequenz des Systems wie nach den klaren Worten des Aristoteles nicht die formlose Materie der Substanz, sondern die von der substantialen Form bereits actualisierte Materie das Substrat für die Grössenveränderung u. s. w. ausmacht [3]).

---

[1]) phys. I 7, 190 a 33—b 1.

[2]) de gen. et corr. I 5, 320 b 22—25. Vgl. 321 a 6—7. Nicht ganz mit Recht, wie mir scheint, sieht von Hertling (Mat. u. Form S. 23) met. VIII 4. 1044 b 8—20 den Gedanken ausgesprochen, dass dort, wo das Werdende nicht selbst Substanz, sondern nur Affection einer Substanz ist, nach einer besonderen Materie nicht gefragt werden dürfe. Diese Stelle dürfte vielmehr für unsern Gegenstand überhaupt nicht in betracht kommen, da in derselben nicht von Affectionen im allgemeinen, sondern nur von negativen Bestimmungen die Rede ist, die zwar φύσει, aber nicht οὐσίᾳ sind, d. h. keine positive Realität haben.

[3]) Vgl., was de gen. et corr. I 5 über die αὔξησις ausgeführt wird. Das Wachstum des tierischen Körpers z. B. soll in folgender Weise vor sich gehen. Mit der σὰρξ ποσή des Körpers kommt ein Quantum eines Nahrungsstoffes in unmittelbare Berührung (322 a 11—16), welches der Möglichkeit nach ein bestimmtes Quantum Fleisch ist (322 a 19—22; im Text ist Z. 20 nach ποσῆς ein Komma zu setzen und im übrigen gegen Prantl Bekker's Interpunction und die Lesung der Handschriften beizubehalten). Dann wird durch die Kraft des Wachstums, welche dem actuellen Fleische des wachsenden Körpers eignet (durch das ἐν τῷ αὐξανομένῳ καὶ ὄντι ἐντελεχείᾳ σαρκὶ ἐνὸν αὐξητικόν, 322 a 11—12. Von dem durchaus Unbefriedigenden dieser „Kraft", die in der That nur ein leeres Wort ist, möge hier abgesehen werden), die Nahrung aus potentiellem Fleische in ein bestimmtes Quantum actuellen Fleisches verwandelt, ebenso wie durch das Feuer das von ihm ergriffene Holz in Flammen gesetzt wird (322 a 10—13). Infolge dessen wächst der Körper. Bei dieser Zunahme wird jeder Teil des Körpers vermehrt, ebenso wie bei der Abnahme jeder Teil vermindert wird (321 a 2—5. 19—20. b 14—15). Eine solche Vermehrung jedes einzelnen Teiles aber ist nicht in der Weise zu denken, als ob zu jedem

b. Die Materie des substantialen Werdens.

Es giebt nicht nur accidentelle Veränderungen, sondern auch ein substantiales Werden, oder, wie Aristoteles sich ausdrückt, es wird nicht nur etwas so beschaffenes, sondern es wird auch schlechthin etwas [1]. Dieses Werden schlechthin findet statt, wenn nicht eine schon bestehende Substanz neue accidentelle Bestimmungen annimmt, sondern wenn die Substanz selbst neu entsteht [2].

Für die Wirklichkeit eines derartigen substantialen Werdens ausführlichen Beweis zu führen, hat Aristoteles nicht als nötig angesehen. Schon die Übereinstimmung der früheren Philosophen sprach dafür. Denn wenn unter diesen auch einzelne überhaupt jedes Werden leugneten [3], andere alles Werden als bloss qualitative Veränderung betrachteten [4], so setzte doch die

---

Teil der Materie etwas hinzuträte; vielmehr ist es die Form (vgl. Alex. Aphrod. quaest. nat. I 5, pag. 29 f. Spengel: *διὰ τί ἡ αὔξησις κατὰ τὸ εἶδος μόνον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ κατὰ τὴν ὕλην*), und zwar die quantitativ bestimmte Form (*σχῆμα καὶ εἶδος* 321 b 27—28; dieselbe Bedeutung von *εἶδος* phys. IV 2, 209 b 8), welche in jedem ihrer Teile eine solche Zunahme erfährt (321 b 22—24. 33—34. Das Gleiche folgt aus II 4, 335 a 15—16, wonach *ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος* das *τρεφόμενον* ist. Nach de gen. et corr. I 5, 322 a 25—28 und de an. II 4, 416 b 11—13 sind nämlich die *αὔξησις* und die *τροφή* der Sache nach dasselbe und nur dem Sein oder dem Begriffe nach verschieden, insofern z. B. derselbe Nahrungsstoff als *δυνάμει ποσὴ σάρξ* vergrössert, als blosse *δυνάμει σάρξ* nährt). Damit aber räumt Aristoteles ein, dass nicht die Materie des Körpers es ist, auf welche die Grössenveränderung unmittelbar einwirkt, sondern dessen Form. Nicht die Materie der Substanz für sich allein bildet mithin die Materie des Wachstums, sondern die ganze Substanz, die formierte substantielle Materie.

[1]) Aristoteles setzt entgegen *γίγνεσθαι* und *τόδε τι γίγνεσθαι* (phys. I 7, 190 a 32), *ἁπλῶς γίγνεσθαι* und *τὶ γίγνεσθαι* (de gen. et corr. I 3, 319 a 13—14; vgl. met. VIII 1, 1042 b 7; I 3, 983 b 14), *ἁπλῆ γένεσις* und *τὶς γένεσις* (phys. V 1, 225 a 14 [= met. XI 11, 1067 b 23]; de gen. et corr. I 3, 317 b 3—5. Vgl. phys. II 1, 193 b 21; de gen. et corr. I 2, 315 a 26; I 3, 317 a 17; meteor. IV 1, 378 b 28. 32; met. XII 2, 1069 b 10), *γιγνόμενον ἁπλῶς καὶ φθειρόμενον* und *ἔκ τινος καὶ τί* (de gen. et. corr. I 3, 317 a 33—34. Vgl. übrigens S. 214 Anm. 5 Schl.). Das *ἁπλῶς γίγνεσθαι* wird nur von dem Werden einer Substanz gesagt (phys. I 7, 190 a 32—33; de gen. et corr. I 3, 319 a 13—14; met. XII 2, 1069 b 11).

[2]) de gen. et corr. I 1, 314 b 1-4; 2, 317 a 20—28; 4, 319 b 6—21. 30 ff. 5, 320 a 13—15.

[3]) de cael. III 1, 298 b 12—15.

[4]) de gen. et corr. I 1, 314 a 6—7.

überwiegende Mehrzahl ein Werden, und zwar ein von der qualitativen Veränderung unterschiedenes Werden voraus [1]).

Was Aristoteles sonst zur Begründung vorbringt, ist von minderm Gewicht. Gelegentlich erläutert er den Unterschied der substantialen und der accidentalen Veränderung durch ein Beispiel [2]), ohne dasselbe hinsichtlich seiner allgemeineren Beweiskraft einer Prüfung zu unterziehen. Namentlich gilt ihm die Neuentstehung der Elemente, die er mit Plato [3]) gegen Empedocles [4]) annimmt und — darin über Plato hinausgehend [5]) — auf alle vier Elemente ausdehnt, als Beweis für das substantiale Werden [6]). Der durchschlagende Grund für seinen Glauben an die objective Realität desselben lag wohl darin, dass er dasselbe aus seinen Principien erklären konnte.

Der Begriff der substantialen Materie nun ergiebt sich aus dem Begriff des substantialen Werdens in derselben Weise, wie Aristoteles den Begriff der Materialursache im allgemeinen aus dem Begriffe des Werdens im allgemeinen ableitet.

Einmal setzt, wie alles Werden, so auch das substantiale Werden etwas voraus, woraus es wird.

Andererseits muss, wenn alles Werdende aus einem noch nicht Seienden wird, das schlechthin Werdende aus einem schlechthin Nichtseienden entstehen [7]).

Die Materie des substantialen Werdens muss also als Etwas gedacht werden, welches zugleich ein schlechthin Nichtseiendes ist.

Der Begriff des „schlechthin" Nichtseienden kann aber ein doppelter sein. Einmal nennen wir „schelchthin" Nichtseiend, was nicht dem beziehungsweise Seienden, d. h. dem Accidens, sondern dem Seienden im ursprünglichen und vollen Sinne, der Substanz, gegenübersteht, also die Negation des substantialen Seins; zweitens das, was den Begriff des Seins in seinem vollen Umfange negiert. Beides kommt indes auf dasselbe hinaus. Denn was keine Substanz ist, dem können auch keine Accidentien eignen. Anderenfalls müssten ja die Accidentien ohne eine Substanz existieren, der sie inhärierten [8]).

---

[1]) de gen. et corr. I 2, 315 b 15—16.

[2]) de gen. et corr. I 3, 319 a 10—11, wo als Beispiel für das τὶ γίγνεσθαι angeführt wird, wenn jemand verständig wird, als Beispiel für das ἁπλῶς γίγνεσθαι, wenn etwas aus der Erde hervorwächst.

[3]) S. S. 126. — [4]) S. S. 69 f. — [5]) S. S. 168. — [6]) S. S. 237.

[7]) de gen. et corr. I 3, 317 b 3—5. — [8]) de gen. et corr. I 3, 317 b5—13.

Die Materie des substantialen Werdens ist also ein Nichtseiendes im vollen Umfange des Seinsbegriffes[1]). Die „Beraubung“ erstreckt sich bei ihr auf jegliche Art von bestimmtem Sein. Sie ist weder Substanz noch Accidens. Daher die Definition: Ich nenne Materie, was an sich weder als Etwas, noch als Quantum, noch als sonst eine der Gattungen des Seienden zu bezeichnen ist[2]).

---

[1]) vgl. de gen. et corr. I 3, 317 b 5—18 (der Schluss citiert S. 232 Anm. 2), wo *λεγόμενον ἀμφοτέρως* auf die beiden Arten des *ἁπλῶς μὴ ὄν* geht.

[2]) met. VII 3, 1029 a 20—21: *λέγω δ' ὕλην, ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν.* Die Erklärung des *τί* giebt a 23—25: *τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης. ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδέν ἐστιν.* Es ist darunter also nicht, wie an den S. 229 Anm. 1 citierten Stellen, eine bloss accidentelle Bestimmung verstanden, sondern *τί* steht, wie in den Ausdrücken *τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι,* nach einem auch sonst nicht ganz seltenen Gebrauche synonym mit *οὐσία*; vgl. anal. post. I 24, 85 b 20; met. I 8, 989 b 12; VI 2, 1026 a 36; IX 1. 1045 b 33; X 2, 1054 a 18; XII 2, 1069 b 9; XIV 2, 1089 b 8; eth. Nic. I 4, 1096 a 24. Sonst sagt Aristoteles statt dessen gewöhnlich, die Materie sei kein *τόδε τι,* z. B. phys. I 7, 191 a 13; de an. II 1, 412 a 7–8; met. V 8, 1017 b 23—25; VII 3, 1029 a 28; VIII 1, 1042 a 27; IX 7, 1049 a 35; vgl. auch de part. an. I 1, 640 b 8—10 (über den Sinn des Ausdrucks s. Waitz zu categ. 5, 3 b 10). Er tadelt darum den Plato, dass er (s. oben S. 129) die alles aufnehmende Materie dem Golde vergleiche, aus dem die verschiedenartigsten Bildwerke gefertigt würden; denn woraus etwas werde, das könne man nur dann mit einem bestimmten Namen bezeichnen, wenn es sich um eine bloss qualitative Veränderung handele (de gen. et corr. II 1, 329 a 17—20).

Bei der völligen Übereinstimmung aller dieser Stellen ist es auffallend, dass Aristoteles met. XII 3, 1070 a 9—13 sagt: *οὐσίαι δὲ τρεῖς· ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι (ὅσα γὰρ ἐστιν ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον), ἡ δὲ φύσις καὶ τόδε τι, εἰς ἥν, καὶ ἕξις τις· ἔτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων ἡ καθ' ἕκαστα.* Doch erklärt sich der Sinn dieser, zuletzt von Freudenthal (Die durch Averroes erhaltenen Fragm. Alexanders zur Met. d. Arist. S. 45 f.) behandelten Stelle aus met. VII 16, 1040 b 5–10: *φανερὸν δ' ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσί, τά τε μόρια τῶν ζῴων (οὐδὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν, ὅταν δὲ χωρισθῇ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα), καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἕν ἐστιν, ἀλλ' οἷον ἡ σωρὸς πρὶν ἢ πεφθῇ καὶ γένηταί τι ἐξ αὐτῶν ἕν,* womit zu vergleichen met. VII 17, 1041 b 11–12: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἔκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἓν εἶναι τὸ πᾶν, ἀλλὰ μὴ ὡς σωρός, ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή κτλ.* Unter der *ὕλη* ist darnach an unserer Stelle nicht die letzte Urmaterie verstanden, sondern der unmittelbare Stoff, z. B. die einzelnen Glieder eines Organismus. Schon als Stoff ist dieser dem Anschein nach etwas Einheitliches und darum auch dem Anschein nach ein *τόδε τι*; denn auch unabhängig von der Form

Gleichwohl soll die Materie kein völliges **Nichts** vorstellen. Als Mittelstufe zwischen dem wirklich Seienden und dem Nichts schiebt Aristoteles auch hier das **der Möglichkeit nach Seiende** ein [1]. Aber während die Materie der accidentalen Veränderungen eine bestehende Substanz ist, welche nur in Beziehung auf eine neue accidentelle Bestimmung sich im Zustande der Möglichkeit befindet, ist die Materie des substantiellen Werdens in keiner Weise etwas Wirkliches. Sie ist in jeder Beziehung nur der Möglichkeit nach Seiendes [2]. Auch **Substanz** ist sie nur der Möglichkeit nach [3].

Der entwickelten Ableitung tritt noch eine zweite, etwas modificierte, zur Seite. Beide unterscheiden sich namentlich durch ihren Ausgangspunct. Dass von dem Begriffe der Materie alles wirkliche Sein auszuschliessen sei, folgerte die erste daraus, dass die Materie das ist, was dem Sein vorausgeht. Die zweite dagegen zeigt, dass auch in dem bestehenden Dinge eine Beziehung

---

berühren sich die Stoffteile wenigstens äusserlich und bilden ein zusammenhängendes Ganzes. Aber die innere Einheit derselben und das wahre *τόδε τι* liegt doch erst dann vor, wenn die sich bis jetzt nur äusserlich berührenden Teile von der Form ergriffen werden und dadurch zu einer inneren Einheit zusammenwachsen. — Das scheint auch der Sinn der dritten von Alexander bei Averroes gegebenen Erklärungen (Freudenthal a. a. O. S. 85, in der Ausgabe des Aristoteles mit den Commentaren des Averroes in lateinischer Übersetzung, Bd. VIII, Venedig 1560, fol. 322 F) zu sein. Ähnlich hat auch Albertus Magnus, summa de creaturis I, tr. 1. qu. 2. a. 2. n. 1 (Opera, ed. Jammy, Lyon 1651, Bd. XIX, p. 8 b) die Stelle aufgefasst, dessen Erklärung von Hertling (Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung. Köln 1880. S. 96 Anm. 4) mit Unrecht zu Gunsten der von Thomas von Aquino gegebenen verwirft.

Ähnlich wie mit dieser Stelle verhält es sich auch mit met. IX 7, 1049 a 27, wo das Feuer als *ὕλη πρώτη ὡς τόδε τι καὶ οὐσία* für die Luft bezeichnet wird. Auch hier handelt es sich nicht um die wahre Urmaterie, sondern um eine bereits gestaltete Materie.

[1]) Vgl. die S. 224 Anm. 5 und 6 citierte Stelle met. XII 2, 1069 a 15–20, welche sich auch auf das substantiale Werden mitbezieht.

[2]) de gen. et corr. I 3, 317 b 13–18: *περὶ μὲν οὖν τούτων ἐν ἄλλοις τε διηπόρηται καὶ διώρισται τοῖς λόγοις ἐπὶ πλεῖον* (phys. I 6 ff.)· *συντόμως δὲ καὶ νῦν λεκτέον, ὅτι τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίγνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεί· τὸ γὰρ δυνάμει ὂν ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν λεγόμενον ἀμφοτέρως* (zum letzteren vgl. S. 231 Anm. 1).

[3]) Die Materie der Möglichkeit nach *οὐσία*: de gen. et corr. I 5, 320 a 13; met. VIII 2, 1042 b 9–11; *τόδε τι*: met. VII 1, 1042 a 27–28. Vgl. de gen. et corr. II 1, 329 a 33 (die Materie der Möglichkeit nach *σῶμα αἰσθητόν*).

auf das Nichtsein vorhanden sei, und sucht hierfür den Grund in der Natur des einen seiner Elemente, der Materie. Der Beweis wird von Aristoteles folgendermaassen geführt.

Alle Dinge in der sublunarischen Welt sind dem Werden und Vergehen unterworfen. Was aber wird und vergeht, mit dessen Existenz hat es eine solche Bewandtnis: weder muss es notwendig sein, wie die ewigen Substanzen, noch muss es notwendig nicht sein, wie das, was dem Notwendigen widerspricht. Für eine derartige vergängliche Substanz ist also weder das Sein, noch das Nichtsein unmöglich; vielmehr ist ihr möglich, sowohl zu sein, wie nicht zu sein.

Nun fragt sich, worauf jene Möglichkeit in dem betreffenden Dinge sich stützt. Eine weniger begriffs-realistische Zeit würde den Grund vermutlich eben in dem beschränkten Sein des Dinges sehen und jene Möglichkeit nur dem Begriffe, aber nicht auch der Sache nach von dem Sein des Dinges unterscheiden. Anders Aristoteles. Die Möglichkeit, nicht nur zu sein, sondern auch nicht zu sein, kann das Ding seiner Ueberzeugung nach nicht von demselben Principe haben, von dem es sein Sein, seine Wirklichkeit besitzt [1]. Er unterscheidet daher die Form, welche dem Dinge das Sein verleiht, von der Materie, welche die Möglichkeit zum Sein und Nichtsein mit sich bringt [3]. Die Materie an sich,

---

[1]) Für diese Objectivierung begrifflicher Unterschiede giebt ein charakteristisches Beispiel met. VII 10, 1034 b 20—22: *ἐπεὶ δὲ ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστί, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὡς δ᾽ ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει.* Vgl. phys. I 7, 190 b 20—23. Allerdings warnt Aristoteles, wo er ein actu unendliches Ausgedehntes bekämpft, dem Denken nicht falsches Vertrauen zu schenken, wenn die Wirklichkeit in Frage stehe (phys. III 8, 208 a 14—19, was sich auf III 4, 203 b 22—25 bezieht). Aber dort handelt es sich nicht um Unterscheidungen, welche das Denken am Realen notwendig machen muss, sondern um das bloss Denkmögliche. Zudem hat Aristoteles in der Frage nach einer actu unendlichen Zeit die gleiche, für seinen Beweis von der Ewigkeit der Welt den Grund legende Objectivierung eingeschlagen (phys. VIII. 1, 251 b 12 ff.). obwohl ihm sogar das Subjective in der Entstehung unserer Zeitvorstellung nicht entgangen ist (phys. IV 11, 219 a 21 ff.).

[2]) de gen. et corr. II 9, 335 a 24: *ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶν ἔνια γενητὰ καὶ φθαρτά, καὶ ἡ γένεσις τυγχάνει οὖσα ἐν τῷ περὶ τὸ μέσον τόπῳ, λεκτέον περὶ πάσης γενέσεως ὁμοίως πόσαι τε καὶ τίνες αὐτῆς αἱ ἀρχαί* . . . . a 32: *ὡς μὲν οὖν ὕλη τοῖς γενητοῖς ἐστιν αἴτιον τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὰ μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ἐστίν, οἷον τὰ ἀΐδια, τὰ δ᾽ ἐξ ἀνάγκης οὐκ ἔστιν. τούτων δὲ τὰ μὲν ἀδύνατον μὴ εἶναι,*

ohne die Form, ist mithin ein bloss Mögliches, in dessen Bereich es liegt, als wirkliche Substanz sowohl zu sein, wie nicht zu sein [1]).

Sehen wir vorläufig von einer Kritik dieser Begriffsbestimmungen ab, um zu dem gemeinschaftlichen Grundgedanken zurückzukehren, auf den beide Ableitungen führen. Wir können ihn in dem Satze zusammenfassen: die Materie ist die mögliche Substanz, welche in Wirklichkeit noch nicht Substanz ist. Die wirkliche Substanz entsteht vielmehr erst aus dieser möglichen Substanz. Das substantiale Werden ist eben der Übergang von der möglichen Substanz zu der wirklichen Substanz [2]). Die mögliche Substanz muss also schon vor der wirklichen Substanz vorhanden sein [3]).

Nun fragt es sich aber, ob eine solche potentielle Substanz die schon vor der wirklichen Substanz vorhanden ist, denn überhaupt zulässig sei. Aristoteles macht selbst auf einige Schwierigkeiten aufmerksam [4]). Jener möglichen Substanz, führt er aus, indem er schon Abgelehntes noch einmal teilweise wieder als denkbar aufnimmt, kommt entweder überhaupt keine Bestimmung in Wirklichkeit zu, oder es wird ihr bloss in der Kategorie der Substanz, nicht aber in einer oder mehreren accidentellen Kategorien das wirkliche Sein abgesprochen. Im ersteren Falle hätten wir ein für sich bestehendes Sein, welches kein Sosein wäre [5]), oder kämen vielmehr — da ein solches allgemeines,

---

τὰ δὲ ἀδύνατον εἶναι διὰ τὸ μὴ ἐνδέχεσθαι παρὰ τὸ ἀναγκαῖον ἄλλως ἔχειν. ἔνια δὲ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι δυνατά, ὅπερ ἐστὶ τὸ γεννητὸν καὶ φθαρτόν· ποτὲ μὲν γάρ ἐστι τοῦτο, ποτὲ δ' οὐκ ἔστιν. ὥστ' ἀνάγκη γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν περὶ τὸ δυνατὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι (vgl. met. IX 8, 1050 b 12—14: τὸ δὲ δυνατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι· τὸ δ' ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν, ferner met. XII 6, 1071 b 18—19; XIV 2, 1088 b 19—20), διὸ καὶ ὡς μὲν ὕλη τοῦτ' ἐστὶν αἴτιον τοῖς γεννητοῖς, ὡς δὲ τὸ οὗ ἕνεκεν ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος· τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος ὁ τῆς ἑκάστου οὐσίας (zum letzteren vgl. met. VII 17, 1041 b 7—9: τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστιν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία). Ganz ähnliche Ausführungen met. VII 7, 1032 a 20—22: ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἐκάστῳ ὕλη.

[1]) met. VII 15, 1039 b 29—30. — [2]) de gen. et corr. I 5, 320 a 13.

[3]) de gen. et corr. I 3, 317 b 16—18. — [4]) S. S. 230 unten.

[5]) So glaube ich die Worte 317 b 28—30: χωριστόν τε συμβαίνει τὸ μὴ οὕτως ὄν auffassen zu müssen. Denselben Sinn giebt Prantl S. 491 Anm. 19

für sich bestehendes Sein unmöglich ist — auf die schon von den Alten so gefürchtete Entstehung aus nichts zurück; im letzteren müssten Accidentien ohne eine actuelle Substanz als ihren Träger existieren, was gleichfalls nicht angehe [1]).

Aristoteles sucht dieser Schwierigkeit durch den Hinweis darauf zu entgehen, dass jene an sich bestimmungslose Materie niemals rein für sich und ohne bestimmende Form existiere. Es ist dieselbe Wendung des Gedankens, welche uns schon bei der Entwickelung des allgemeinen Begriffs der Materie begegnete. Wie dort die Vorstellung eines Übergangs aus dem Zustand der Beraubung in den Zustand der Bestimmung sich umsetzte in die Vorstellung eines Übergangs von dem einen positiven Gegensatz zu dem andern [2]), so auch hier. Die Entstehung einer Substanz, erinnert Aristoteles, ist immer zugleich der Untergang einer andern, und umgekehrt [3]). Auch die Materie des substantialen Werdens ist darum das Substrat, welches von einer Formbestimmung zu einer entgegengesetzten übergeht [4]), weil es zu beiden in Möglichkeit sich befindet [5]). Wenn z. B. Erde in Feuer verwandelt wird und so Feuer neu entsteht, so wird das Feuer freilich aus einem Nichtseienden, nämlich der Materie der Erde; denn solange diese Erde ist, ist sie nicht Feuer [6]). Aber dieses Nichtseiende ist doch nur als Feuer nicht, als Erde ist es.

---

seiner Ausgabe, Leipzig 1857. Unrichtig Barthélemy-Saint-Hilaire, Traité de la production et de la destruction des choses d'Aristote, Paris 1866, S. 30: le non-être ainsi compris peut avoir une existence séparée.

[1]) de gen. et corr. I 3, 317 b 18—33.

[2]) S. S. 218 ff.

[3]) de gen. et corr. I 3, 318 a 23—25. Vgl. phys. III 8, 208 a 8—11; de gen. et corr. I 3, 319 a 5—7. 20—22. 28—29; [met. II 2, 994 b 5—6].

[4]) *μεταβλητικὸν εἰς τἀναντία*, de gen. et corr. I 3, 319 a 20.

[5]) Vgl. met. VIII 5, 1044 b 34—1045 a 6, wo ausgeführt wird, dass nicht die Substanz, aus der die neue entsteht, sondern deren Materie sich in der Möglichkeit zu beiden Gegensätzen befinde. Wenn auch aus dem Lebenden ein Toter und aus dem Wein Essig wird, so sagen wir doch nicht, dass der Lebende der Möglichkeit nach ein Toter, der Wein der Möglichkeit nach Essig sei; denn nicht der Lebende wird eigentlich tot, der Wein Essig, sondern die Materie des Lebenden, die Materie des Essigs. Während nämlich die Materie unter beiden Bestimmungen bleibt, vergeht der Gegensatz, und es wird das Gegenteil aus ihm nur wie die Nacht aus dem Tage.

[6]) de gen. et corr. I 3, 319 a 29—33.

Allerdings betrachtet die gewöhnliche Rede Entstehen und Vergehen nicht immer als Correlate. Wenn z. B. etwas Festes in Luftartiges übergeht, so redet der gemeine Sprachgebrauch nur von einem Vergehen des Festen, nicht von einer Entstehung des Luftartigen. Der Grund liegt darin, dass die gewöhnliche Meinung sehr mit Unrecht nur das Sicht- und Tastbare als ein Seiendes betrachtet [1]). Indes lässt sich jener Ausdrucksweise auch eine philosophische Seite abgewinnen. Die specifischen Differenzen, durch welche entgegengesetzte Substanzen sich unterscheiden, sind nicht gleichwertig, sondern unterscheiden sich wie Vollkommnes und Unvollkommnes. Die eine besagt darum mehr etwas Positives, die andere mehr etwas Negatives. Das ist z. B. bei der Wärme und Kälte der Fall, durch welche Feuer und Erde sich unterscheiden [2]). Den Übergang von der Erde zum Feuer werden wir darum an sich ein Entstehen und ein nur beziehungsweises Vergehen nennen können [3]). Ähnliches gilt auch für alle übrigen Kategorien [4]).

Doch geschieht durch diesen besonderen Sprachgebrauch dem allgemeinen Satze kein Abbruch, dass eine neue Substanz immer nur aus einer schon bestehenden hervorgeht. Die Materie des substantialen Werdens, welche sich zu beiden Gegensätzen (sowie deren Zwischenstufen) in der Möglichkeit befindet, existiert immer nur unter der Form eines der Gegensätze. Eine gesonderte Existenz hat sie niemals (sie ist *οὐ χωριστή*)[5]). Das Bedenken, dass kein Sein für sich bestehen könne, welches kein So-sein wäre [6]), ist damit behoben.

Die Materie, welche den körperlichen Substanzen zugrunde liegt, ist in der ganzen, dem Werden und Vergehen unterwor-

---

[1]) a. a. O. 318 b 18—33; 319 a 1—3. 23—25.

[2]) a. a. O. 318 b 12—18 (vgl. S. 218.). Auch dem Beispiel vom Werden des Toten aus dem Lebenden (S. 235 Anm. 5) liesse sich eine solche Wendung geben.

[3]) a. a. O. 318 a 35—b 18; 319 a 1. 15—16.

[4]) a. a. O. 319 a 14—17.

[5]) de gen. et corr. II 1, 329 a 24—26. Vgl. phys. IV 2. 209 b 22—23; 4. 212 a 1; 7, 214 a 14—15; de gen. et corr. I 5, 320 b 16—17. 22—25; II 1, 329 a 10. 30—31; 5, 332 b 1; met. VII 3, 1029 a 27—30; 10, 1035 a 8—9; 11, 1036 b 23; 12, 1038 a 5—8 auch phys. II 1, 193 b 3—5 und dazu Simpl. p. 277, 2—5.

[6]) S. S. 234.

fenen Körperwelt nur eine. Wenn auch nach ihrer jedesmaligen Existenzform wechselnd und insofern in den verschiedenen Dingen verschieden, bleibt sie, bloss als Substrat betrachtet, der Zahl nach dieselbe [1]). Denn wenn es überhaupt eine substantiale Entstehung giebt, deren Substrat die Materie ist — und dass dem so sei, bezweifelt Aristoteles nicht —, so betrifft dieselbe zunächst die vier einfachen Körper oder Elemente: Wasser, Feuer, Erde, Luft, aus denen alles andere zusammengesetzt ist [2]). Diese Elemente aber gehen sämtlich in stetem Kreislauf [3]) aus einander hervor [4]). Sie haben darum eine einzige gemeinsame Materie. Diogenes von Apollonia hat Recht mit seiner Behauptung [5]), wenn nicht aus einem alles wäre, so würde kein gegenseitiges Thun und Leiden unter den Dingen möglich sein [6]).

Diese Materie ist unendlich oder unbegrenzt (*ἄπειρος*) dem Vermögen nach; denn trotz alles Werdens geht sie niemals aus und führt darum niemals ein Ende der Neuentstehungen herbei [7]). Keineswegs aber ist sie etwas in Wirklichkeit Unendliches, wie jene annahmen, welche glaubten, dass nur aus einem Urstoff von unendlicher Masse ein Entstehen ohne Aufhören erklärt werden könne [8]); denn die Elemente entstehen aus einander in rücklaufender Kreisbewegung [9]).

Als letzte Grundlage alles Werdens ist die Materie ferner ungeworden und unvergänglich. Denn wäre sie entstanden, so müsste sie aus etwas entstanden sein; könnte sie vergehen, so müsste sie in etwas vergehen. In beiden Fällen aber würde sie nicht mehr letzte Grundlage sein [10]).

---

[1]) de gen. et corr. I 3, 319 a 33; 5, 320 b 12—14; met. VIII 4, 1044 a 15—17. Auch phys. IV 9, 217 a 25—26 lässt sich hieher ziehen.

[2]) de cael. III 1, 298 b 9—11. — [3]) de gen. et corr. I 3, 318 a 13—25.

[4]) de gen. et corr. II 4, 331 a 12—21, eine Auseinandersetzung, die 20—21 dahin zusammengefasst wird: *ὥστε . . . . φανερὸν ὅτι πᾶν ἐκ παντὸς γίγνεσθαι πέφυκεν.*

[5]) Diog. Apoll. fragm. 2 Schorn bei Simpl. phys. I, p. 151, 31 ff.

[6]) de gen. et corr. I 6, 322 b 13—15.

[7]) phys. III 6, 206 b 14—15. Vgl. Simpl. phys. III, p. 497, 20 ff.

[8]) phys. III 4, 203 b 18—20. Die Commentatoren denken dabei an Anaximander; s. S. 13 f.

[9]) phys. III 8, 208 a 8—11; de gen. et corr. II 10, 337 a 5—6. Vgl. anal. post. II 12, 95 b 38; [met. II 2, 994 b 5].

[10]) phys. I 9, 192 a 25—34; met. XII 3, 1069 b 35—36. Vgl. met. VII 8, 1033 a 28—29; VIII 1, 1042 a 26—31. Auf die durchaus unhaltbare Ansicht

Weil ferner die Materie in sich ein völlig Bestimmungloses ist, so bezeichnet Aristoteles sie mit Plato [1]) auch als das Unbestimmte (*ἀόριστον*) [2]).

Als solches ist sie, wie Aristoteles wiederum in Übereinstimmung mit Plato [3]) lehrt, weder wahrnehmbar [4]) noch in sich erkennbar, d. h. nicht durch einen eigenen Begriff zu erfassen [5]). Denn nur bestimmte Qualitäten lassen sich wahrnehmen, nur bestimmte Wesensformen in Begriffe fassen. Wir können die Materie vielmehr nur durch einen Analogieschluss erkennen [6]), „denn wie zur Bildsäule das Erz oder zum Bett das Holz oder zu irgend einem andern, was Gestaltung hat, der Stoff, so verhält sich diese zugrunde liegende Natur zum Wesen und zu dem bestimmten Etwas und zum Seienden“ [7]).

Die Materie ist endlich etwas Unkörperliches. Aus der ganzen Entwickelung, welche zum Begriffe der ersten Materie führte, geht deutlich hervor, dass unter ihr nicht etwa die körperliche Natur im allgemeinen, der Gattungsbegriff, welcher das allen Körpern Gemeinsame umfasst, verstanden werden darf, wie das im Altertum von den Stoikern und von Pericles dem

---

Bullinger's (Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus und die vermeintlichen Schwierigkeiten seiner Geistes- und Unsterblichkeitslehre. München 1878. S. 2 ff.), bei Aristoteles sei die Materie ein Werk der Gottheit, kann hier nicht näher eingegangen werden.

1) S. S. 201. 203.

2) phys. IV 2, 209 b 9; met. IV 4, 1007 b 28–29; VII 11, 1037 a 27; XIII 10, 1087 a 16–17. Vgl. auch de gen. an. IV 10, 778 a 6; met. IX 7, 1049 b 1–2; ferner de cael. III 8, 306 b 16–19, wo unter Berufung auf den platonischen Timaeus das *πανδεχές* als *ἀειδές* und *ἄμορφον* bezeichnet wird.

3) S. S. 135 ff.

4) de gen. et corr. II 5, 332 a 35: *ἡ γὰρ ὕλη ... ἀναίσθητος οὖσα.* a 26: *μηδὲν αἰσθητὸν .. πρότερον τούτων* (vor den Elementen). — Zwar unterscheidet Aristoteles *ὕλη αἰσθητή* und *ὕλη νοητή* (met. VII 10, 1036 a 9–10 u. ö.; siehe u.); aber unter der *ὕλη αἰσθητή* ist nicht eine Materie verstanden, die selber sinnlich wahrnehmbar wäre, sondern die Materie des sinnlich Wahrnehmbaren.

5) met. VII 10, 1036 a 8: *ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.* 1035 a 8–9: *τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον.* Vgl. phys. III 6, 207 a 25–26. Die Materie ist die Ursache der Undefinierbarkeit und Unbeweisbarkeit des Individuellen: met. VII 15, 1039 b 27–30.

6) phys. I 7, 191 a 7–8: *ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις* (die Materie) *ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν.* Dass Plato's *λογισμὸς νόθος* nicht Analogieschluss s. S. 137.

7) a. a. O. 8–10.

Lyder behauptet [1]) und auch in neuerer Zeit wieder aufgestellt wurde [2]). Ausdrücklich spricht Aristoteles an einer Stelle, die schon von Simplicius dagegen geltend gemacht wurde [3]), von einer Materie des Körpers, die zugleich Materie der Quantität und der Qualität ist [4]). Nach seiner bestimmten Erklärung ist die Materie noch nicht Körper [5]), sondern erst der Möglichkeit nach Körper [6]). Er bezeichnet es als einen Irrtum der Naturphilosophen, dass sie als Grundstoff der Welt eine von den Elementen verschiedene, für sich bestehende körperliche Materie annahmen [7]).

Weshalb Aristoteles die Materie nicht als Körper bezeichnen kann, wird uns klar werden, wenn wir seinen Begriff des Körpers näher ins Auge fassen. Physischer Körper nämlich ist nur das, was sinnlich wahrnehmbar, oder, da der Tastsinn der allen empfindenden Wesen gemeinsame Grundsinn ist [8]), was tastbar

---

[1]) Simpl phys. I, p. 227, 23 ff. Dass die Stoiker und Pericles die gleiche Auffassung auch für die platonische Materie durchzuführen suchten, wurde schon S. 152 bemerkt. Die Gründe, welche jene für diese Auffassung anführten, sind nicht historisch beweisend, sondern enthalten eine sachliche Kritik.

[2]) So von Engel, Rh. Mus. VII (1850) S. 395 (doch nur als eine mögliche Auffassung).

[3]) a. a O. p. 228, 30.

[4]) de gen. et corr. I 5, 320 b 22—23: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ οὐσίας ὕλη σωματικῆς, σώματος δ' ἤδη τοιουδί, . . . ἡ αὐτὴ καὶ μεγέθους καὶ πάθους ἐστί.* Das Citat bei Simplicius ist ungenau; doch scheint mir eher die angeführte Stelle gemeint zu sein, als die von Diels in der adn. crit. angezogenen met. I 6, 988 a; phys. IV 2, 209 b 35.

[5]) de cael. III 6, 305 a 22—24: *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκ σώματός τινος ἐγχωρεῖ γίγνεσθαι τὰ στοιχεῖα· συμβήσεται γὰρ ἄλλο σῶμα πρότερον εἶναι τῶν στοιχείων.* Man könnte sich auch auf de gen. et corr. I 5, 320 b 23: *σῶμα γὰρ κοινὸν οὐδέν,* berufen; doch scheint hier vielmehr die Realität eines Körpers ohne individuelle Grösse und ohne individuelle *πάθη* in Frage zu stehen,

[6]) Vgl. de gen. et corr. II 1, 329 a 33, wo die Materie als *τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητόν* bezeichnet wird. Im Widerspruch damit scheint de gen. et corr I 5, 321 a 9—17 zu stehen, wo der Körper als das Gemeinschaftliche hingestellt wird, welches beim Übergange eines kleineren Quantums Wasser in ein grösseres Quantum Luft bestehen bleibt und darum das eigentlich Zunehmende ist. Allein die hiermit versuchte Erklärung der Zunahme wird a 17 ff. ausdrücklich verworfen.

[7]) de gen. et corr. II 1, 329 a 8—11. Vgl. met. I 8, 988 b 22—24.

[8]) de an. II 3, 414 b 3; III 12, 434 b 23—24; 13, 435 b 2; de sensu 1, 436 b 13—15; de somn. 2, 455 a 7; hist. an. I 3, 489 a 17—18; IV 8, 533 a 17—18. 535 a 4—5; de part. an. II 8, 653 b 22—24.

ist [1]), Dadurch unterscheidet sich der physische Körper von dem mathematischen [2]). Was aber tastbar ist, dem kommt auch eine der tastbaren Qualitäten zu. Es muss warm oder kalt, trocken oder nass sein [3]). Was aber so beschaffen ist, das ist bereits eines der Elemente, da diese gerade durch jene Unterschiede constituiert werden [4]). Es ist also nicht mehr blosse Materie, sondern bereits geformte Materie.

Das Gleiche ergiebt sich auch aus folgender Erwägung [5]). Wenn die Materie schon Körper wäre, wenn also die Elemente aus etwas Körperlichem entständen, so würde dieser Körper entweder Leichtigkeit, beziehungsweise Schwere, haben, oder er besässe überhaupt kein Gewicht. Im ersteren Falle würde dieser Körper selbst eins der Elemente sein [6]). Im letzteren wäre er kein physischer, sondern ein mathematischer Körper und als solcher nicht im Orte [7]). Da nun aber das, was aus der Materie wird, im Orte ist, so muss auch die Materie selbst im Orte sein. Somit ist die Materie weder physischer, noch mathematischer Körper.

So ist also die Materie, um welche es sich im Vorigen handelte, die letzte gemeinsame, ungewordene Grundlage der dem Werden und Vergehen unterworfenen Körper, welche, in

---

[1]) de an. III 12, 434 b 12: *σῶμα δὲ ἅπαν ἁπτόν*. Vgl. de an. II 11, 423 b 26—27: *ἁπταὶ . . . εἰσὶν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ᾗ σῶμα*. Darum ist *σωματῶδες* soviel wie consistent u. dgl.; vgl. hist. an. III 20, 521 b 27, wo es den käsigen Bestandteil der Milch im Gegensatz zu der wässerigen Molke bezeichnet; de gen. an. III 11, 761 a 34. b 9 (das Meer in höherem Grade *σωματῶδες* als das Süsswasser); meteor. II 3, 359 a 15 (sehr salziges Wasser *σωματῶδες* fast wie Schlamm); de gen. an. V 2, 781 b 21 (*σωματῶδες* = *γεῶδες*). Vgl. ferner de part. an. II 1, 647 a 20; III 2, 663 b 24; de gen. an. II 3, 737 a 35; 4, 739 b 26; III 11, 761 a 34; de somn. 3, 458 a 12.

[2]) met. XIII 3, 1077 b 22. 1078 a 2—5. Wenn es de gen. et corr. I 6, 323 a 2 heisst, dass auch den mathematischen Gebilden *ἁφή* zukomme, so ist dabei natürlich nicht in irgend einer Weise an den Tastsinn, sondern an die Continuität der Ausdehnung zu denken.

[3]) Die Nachweisungen bei Cl. Baeumker, Des Aristoteles Lehre v. d. äussern u. innern Sinnesvermögen. Leipzig 1875. S. 35.

[4]) S. S. 242. 260. — [5]) de caelo III 6, 305 a 22—31. — [6]) S. S. 242 Anm. 6 Schl.

[7]) Im Gegensatz zu unserer Stelle heisst es zwar de gen. et corr. I 6, 323 a 2 (vgl. Anm. 2), dass den mathematischen Körpern auch Raum (*τόπος*) zukäme. Allein hier ist nur die Ausdehnung als solche gemeint, nicht der Raum als Ort, d. h. als physische Umgrenzung (*τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος*, phys. IV 4, 212 a 5, *τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*, ebd. 212 a 20).

sich völlig unbestimmt und blosse Möglichkeit, alle Bestimmtheit und alle Wirklichkeit nur durch die Form erhält.

Trotz der durchaus veränderten Beweisführung kommt also Aristoteles bei der Beschreibung der Materie in den meisten Bestimmungen mit Plato überein. Der Hauptunterschied, welcher zwischen beiden bestehen bleibt, liegt darin, dass an die Stelle der unbegrenzten Ausdehnung, mit der Plato die Materie identificiert, bei Aristoteles der Begriff der Möglichkeit, also anstelle der geometrischen die dynamische Betrachtung, getreten ist.

Man pflegt jene erste Grundlage der Körperwelt unter Benutzung eines aristotelischen Ausdrucks als erste Materie (*πρώτη ὕλη*, materia prima) zu bezeichnen. Dabei ist freilich zu bemerken, dass Aristoteles selbst gerade für die allererste Grundlage aller substantialen Veränderung das Wort „erste Materie" an keiner Stelle gebraucht. Er selbst bezeichnet als „erste Materie" im Gegensatz zur „letzten Materie" (*ἐσχάτη ὕλη*, materia proxima)[1]) vielmehr immer nur das ursprüngliche körperliche Element, aus welchem etwas entstanden ist, also eine schon geformte Materie. So ist für die Bildsäule letzte Materie das Erz, erste das Wasser, aus dem das schmelzbare Erz seinerseits

[1]) Allerdings können die Ausdrücke *πρώτη ὕλη* und *ἐσχάτη ὕλη* auch im umgekehrten Sinne gebraucht werden. Die Materie nämlich, welche, wenn wir die Entstehung eines Köpers vom Ursprunge an verfolgen, die erste ist, ist die letzte, auf welche wir bei der rückschreitenden Analyse stossen. Ebenso ist umgekehrt die Materie, welche beim synthetischen Verfahren als letzte die letzte Form aufnimmt, beim analytischen Verfahren die erste. Vgl. met. V 4, 1015 a 7—10; 26, 1023 a 26—29. Zeller II^3 b, 320, 2. Bonitz zu met. V 6, 1016 a 17—24 (p. 235). Dieser umgekehrte Sprachgebrauch findet sich phys. II 1, 193 a 29; met. V 4, 1014 b 32; VIII 4, 1044 a 18 (die von Schwegler und Christ athetierten Worte *πρώτη ὕλη* werden von Bonitz mit Recht verteidigt), wo *πρώτη ὕλη* die letzte Materie vor der Form bedeutet; met. XII 3, 1069 b 35—36, wo *ἐσχάτη ὕλη* im Sinne der ursprünglichen Materie steht. Vgl. auch met. V 6, 1016 a 19—20, zusammengehalten mit a 23, wo die Ausdrücke *πρῶτον ὑποκείμενον* und *τελευταῖον* oder *ἔσχατον ὑποκείμενον* gleichfalls in umgekehrter Bedeutung gebraucht werden. Dagegen *πρώτη ὕλη* für die ursprüngliche Materie: met. V 4, 1015 a 7; IX 7, 1049 a 25, *ἐσχάτη ὕλη* als eigentümliche Materie (*ἴδιος ὕλη* met. VIII 4, 1044 b 3, *οἰκεία ὕλη* meteor. IV 2, 379 b 20; de an. II 2, 414 a 26): met. VIII 6, 1045 b 18; als individuelle Materie: met. VII 10 1035 b 30. Vgl. met. XII 3, 1070 a 20—21 (*τελευταία ὕλη*).

geworden ist[1]). Doch findet auch jene andere Verwendung des Ausdrucks wenigstens einige Anhaltspuncte bei Aristoteles[2]).

Über dieser gemeinsamen ersten Materie nun baut sich die dem Werden und Vergehen unterworfene Körperwelt folgendermaassen auf.

Zunächst entstehen aus der Materie die vier Grundkörper oder Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde[3]). Dieselben erhalten ihre eigentümliche Bestimmung durch Differenzen, welche Objecte des Tastsinns bilden[4]); denn körperlich ist das Tastbare[5]). Die Grunddifferenzen des Tastbaren aber sind die zwei Gegensatzpaare: warm und kalt, trocken und feucht[6]). Dem entspre-

---

[1]) met, V 4, 1015 a 7–11. Wie hier das Wasser ausdrücklich als *πρώτη ὕλη* für alles Schmelzbare bezeichnet wird (vgl. S. 171 Anm. 1), so ähnlich met. V 24, 1023 a 27—29 als dessen *ὕλη κατὰ τὸ πρῶτον γένος* (vgl. met. V 6, 1016 a 22—24, wo es als *ἔσχατον ὑποκείμενον* für Öl, Wein und das Schmelzbare ausgeführt wird). Das Feuer *ὕλη πρώτη*: met. IX 7, 1049 a 24—27.

[2]) met. VIII 4, 1044 a 15—18: *περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς πρώτων* (durch welchen Zusatz freilich die Benutzbarkeit des voraufgehenden *πρώτου* sehr vermindert wird) *καὶ ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις κτλ.*; met. XII 3, 1069 b 35—36: *μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα* (wozu vgl. S. 241 Anm. 1).

[3]) Weil schon aus Materie und Form zusammengesetzt, also nicht mehr absolut einfach, heissen sie bei Aristoteles de part. an. II 1, 646 a 13 „die von einigen so genannten Elemente."

[4]) de gen. et corr. II 2, 329 b 7—16.

[5]) vgl. S. 240 Anm. 1.

[6]) de gen. et corr. II 2, 329 b 17—330 a 29; de an. II 11, 423 b 28; de part. an. II 1, 646 a 16—18; 647 a 18—19 u. ö.

Der tastbaren Qualitäten sind freilich noch mehr als diese vier. Auch die Gegensätze von Schwer Leicht, Hart Weich, Klebrig Spröde, Rauh Glatt, Dick Fein, Dicht Locker u. s. w. bilden Gegenstand des Tastsinns (de gen. et corr. II 2, 329 b 19—20; de part. an. II 1, 646 a 18—19). Aber diese Qualitäten lassen sich aus den vier Grunddifferenzen ableiten (de gen. et corr. II 2, 329 b 32—330 a 25; de part. an. II 1, 646 a 17—20), während diese selbst keine weitere Reduction zulassen (de gen. et corr. II 2, 330 a 25—29. Zum Voraufgehenden vgl. J. B. Meyer, Aristoteles Thierkunde, S. 401 ff.; Baeumker, a. a. O. S. 35 f.) Darum dienen nur diese vier Differenzen zur Bildung der Elemente, indem sie in vier Combinationen sich mit einander verbinden (von den sechs denkbaren Combinationen fallen zwei aus, weil die Gegensätze selbst nicht gepaart sein können: de gen. et corr. II 3, 330 a 31—33; II 5, 332 b 3–5).

Die Unterschiede des Leichten und des Schweren insbesondere können

chend giebt es vier Elemente, das warme und trockene Feuer, die warme und feuchte Luft, das kalte und feuchte Wasser, die kalte und trockene Erde[1]).

Aus den Elementen entstehen durch Mischung (μῖξις) die zusammengesetzten Körper. Eine solche Mischung ist nicht, wie Empedocles wollte, ein einfaches Gemenge bloss mechanisch verbundener kleinster Teilchen verschiedener Stoffe, etwa wie Gerste und Weizen in einem Getreidehaufen, Steine und Mörtel in einer Mauer verbunden sind[2]). Vielmehr ist der durch Mischung gebildete Stoff bis in seine kleinsten Teile etwas durch-

---

nicht die specifischen Differenzen verschiedener Elemente ausmachen, weil sie einer bestimmten Bedingung nicht entsprechen, welche an solche specifische Differenzen der Elemente gestellt werden muss. Da nämlich die Elemente sich mit einander vermischen (wofür auch de gen. et corr. I 10, 328 a 19 ff. zu vgl.) und in einander verwandeln sollen, so müssen sie aufeinander einwirken können, müssen ποιητικά und παθητικά sein. Hierfür machen Leichtigkeit und Schwere nicht geeignet, wohl aber Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Denn Wärme und Kälte wirken zusammentreibend auf das Gleichartige, letztere auch auf das Ungleichartige. Das Feuchte ferner bildet eine aus sich nicht begrenzte, dagegen von aussen leicht zu begrenzende Masse (also ein παθητικόν); das Trockne umgekehrt (de gen. et corr. II 2, 329 b 20—33. Vgl. auch meteor. IV 11, 389 a 29—31, wo das Trockne und das Feuchte als Leidendes, das Warme und das Kalte als Wirkendes bezeichnet wird. Hinsichtlich des Kalten freilich erfährt dies nach meteor. IV 5, 382 b 4—10 eine nicht unbedeutende Modification).

Mit dem zuletzt Ausgeführten befindet sich übrigens de gen. et corr. I 6, 323 a 9 ff. anscheinend im Widerspruch. Im Gegensatz zu II 2, 329 b 21 nämlich wendet diese Stelle den Unterschied des ποιητικόν und des παθητικόν auch auf das Leichte und das Schwere an. Der Widerspruch ist durch Prantl, S. 498 Anm. 47 seiner Ausgabe, nicht entfernt. Es scheint hier vielmehr eine andere Anschauung zugrunde zu liegen, nach welcher der Unterschied der Elemente durch die räumlichen Unterschiede gegeben ist (vgl. de caelo III 6, 305 a 28—29). Bei dieser räumlichen Verschiedenheit soll nämlich jedesmal das obere Element zu dem unteren, weil es die Begrenzung (ὅρος) für dieses ist, sich wie die Form zur Materie verhalten (de caelo IV 3, 310 b 14—15; de gen. et corr. II 8, 335 a 16—21. Vgl. auch de caelo IV 4, 312 a 12—13). Das leichtere und das schwerere Element unterscheiden sich hiernach also wie Form und Materie, also auch, da die Form etwas Actives, die Materie etwas Passives ist, wie ποιητικόν und παθητικόν.

[1]) de gen. et corr. II 3, 330 a 30—b 7.

[2]) de gen. et corr. I 10, 327 b 31—328 a 18; II 7, 334 a 26—b 1.

aus Gleichartiges (ὁμοιομερές), so dass z. B. auch das kleinste Teilchen des Fleisches wieder Fleisch ist [1]).

Eine derartige Mischung aber kommt dadurch zustande, dass über dem gemeinsamen Substrat, der Materie [2]), die entgegengesetzten Qualitäten der verschiedenen Elemente sich nicht gänzlich aufheben, sondern sich durch ihre gegenseitige Einwirkung auf ein gewisses mittleres Maass reducieren [3]) Die Elemente bleiben sonach nicht actuell, sondern potentiell in der Mischung [4]).

Die gleichteiligen Stoffe (ὁμοιομερῆ), welche auf diese Weise durch Mischung gebildet werden, sind teils unorganischer Natur (die μεταλλευόμενα), teils finden sie sich in Pflanzen und Tieren. Unorganische Stoffe solcher Art sind z. B. Gold, Kupfer, Silber, Zinn, Eisen, Steine u. s. w. Dem Pflanzenreiche dagegen gehören an Holz, Rinde, Blatt- und Wurzelsubstanz. Gleichteilige tierische Stoffe endlich sind Fleisch, Knochen, Nerven, Haut, Gedärme, Haare, Sehnen, Adern u. s. w. [5])

Aus den gleichteiligen Stoffen (den ὁμοιομερῆ) entsteht dann die complicierteste Klasse zusammengesetzter Substanzen. Es sind die ungleichteiligen Körpergebilde (die ἀνομοιομερῆ) [6]), d. h. diejenigen Gebilde, bei denen die Teile nicht mehr gleich dem Ganzen sind. Derart sind z. B. Gesicht, Hand, Fuss; denn die Teile des Gesichtes sind nicht wieder Gesichter, die der Hand nicht wieder Hände u. s. w. [7]).

Ein Körper, der aus Gleichteiligem und Ungleichteiligem zusammengesetzt ist, erfüllt die Voraussetzungen, deren die Seele be-

---

[1]) de gen. et corr. I 10, 328 a 3—5; II 7, 334 b 28—30; hist. an. I 1, 486 a 5—6.

[2]) de gen. et corr. II 7, 334 b 2 ff. Nur was gleiche Materie hat, kann gegenseitig auf einander einwirken und dadurch gemischt werden; dagegen sind z. B. Heilkunst und Körper aus diesem Grunde nicht mischbar mit einander: de gen. et corr. I 10, 328 a 18—23.

[3]) de gen. et corr. II 7, 334 b 8—30.

[4]) de gen. et corr. I 10, 327 b 22—31.

[5]) meteor. IV 10, 388 a 13—20; de part. an. II 1, 646 a 12—22. Zu bemerken ist, dass an letzterer Stelle nur die Bestandteile der Pflanzen und Tiere zu den ὁμοιομερῆ gezählt werden, während die unorganischen Elementenverbindungen als eine Classe für sich gezählt werden. — Genaueres über die Zusammensetzung der gemischten Stoffe bei Meyer, Arist. Thierkunde, S. 407 ff.

[6]) meteor. IV 10, 388 a 18—20; de part. an. II 1, 646 a 22—2

[7]) hist. an. I 1, 486 a 6—8.

darf, um für die Ausübung der Lebensfunctionen die nötigen Hülfsmittel zu finden [1]. Nach aristotelischer Redeweise ist ein solcher Körper also der Möglichkeit nach ein Lebendes [2]. Eine derartige complicierte Gestaltung macht das Stoffliche fähig, aufnehmendes Subject eines neuen Principes, des Seelischen, zu sein.

In solcher Art baut sich über der ersten Materie in fortschreitender Complicierung die Welt des Werdens und Vergehens auf.

Über derselben befindet sich die der Entstehung und dem Untergange entnommene Welt der Gestirne. Ihr Element ist der Äther [3], das erste [4], ewige und unveränderliche [5] Element. Weil derselbe an dem Kreislauf der Elemente nicht teilnimmt, so hat er und haben die aus ihm bestehenden Gestirne keinen Teil an der ersten Materie, über der die sublunasische Welt sich aufbaut. Körper freilich sind die Gestirne [6] sowohl, wie der Äther [7], aus dem sie bestehen. Sie sind ja sichtbar durch ihr Licht, fühlbar durch ihre Wärme [8], sind im Orte und der Ortsbewegung unterworfen [9]. Falsch würde es darum sein, sie als unstofflich, den Äther als „unstofflichen Stoff" zu bezeichnen [10]; denn unser Wort

---

[1]. Hinsichtlich der Tiere vgl. de part. an. II 1, 647 a 2–6, hinsichtlich der Pflanzen ebd. II 10, 655 b 37—b 2 (vgl. de an. II 1, 412 b 1—4).

[2]) de an. II 1. 412 a 27—28. — [3]) de cael. II 7, 289 a 11—19.

[4]) meteor. I 1, 338 b 21; vgl. de cael. III 1, 298 b 6. Als ἄνω στοιχεῖον wird der Äther meteor. I 3, 341 a 3, bezeichnet.

[5]) de cael. II 3, 270 b 2; III 1, 298 b 7 u. ö.

[6]) θεῖα σώματα de cael. II 12, 292 b 32; met. XII 8, 1074 a 30.

[7]) de cael. I 2, 269 b 4; 3, 269 b 30. 270 b 3. 11. 21; II 7, 289 a 30; meteor. I 3, 340 a 20; de an. II 6, 418 b 9. 13.

[8]) Licht und Wärme der Gestirne soll durch deren Reibung an der Luft bei ihrer raschen Bewegung an derselben vorbei bewirkt werden: de cael. II 7, 289 a 19—33 (Ein sonderbares Missverständnis dieser Stelle, resp. der Ausführungen von Thomas Aqu., quaest. disp. de pot. q. 5 a. 7 ad 19, welche auf unsere Stelle Bezug nehmen, bei T. Pesch, Die grossen Welträthsel. Freiburg i. Breisgau 1883. Bd. I. S. 218 Anm. 6, nach welchem bereits die Peripatetiker in der Wärme eine Qualität erblickten, „die sich wesentlich in Bewegungszuständen äussere").

[9]) Dass diese Bewegung zunächst die Sphären betrifft, in denen die Gestirne sich befinden (de cael. II 8, 289 b 30 ff.), kommt hier natürlich nicht inbetracht

[10]) Fr. Ferd. Kampe, Die Erkenntnisslehre des Aristoteles. Leipzig 1870. S. 31. Vgl. dagegen Zeller II³ b, 438 Anm.

„Stoff“ entspricht nicht dem aristotelischen Begriffe der Materie, sondern bezeichnet den **Körper**, aus dem etwas besteht. Ja selbst als zusammengesetzt aus Form und Materie — nämlich aus dem Äther und der Kugelform [1]) — können dieselben bezeichnet werden [2]). Aber diese Bezeichnung des Elementes der Gestirne als ihrer Materie ist doch nur in dem später noch näher zu besprechenden weiteren Sinne zu nehmen, in welchem das Wort auf alles angewendet wird, was, auch ohne einen physischen Werdeprocess, irgendwie determiniert ist; denn die Gestaltung der Gestirne ist nicht geworden und macht nicht einer andern Platz [3]). Eine Materie im eigentlichen Sinne dagegen kommt den Gestirnen, wie Aristoteles wiederholt einschärft, nur in soweit zu, als in ihnen das Substrat der Ortsbewegung von ihrem wechselnden Orte unterschieden werden muss [4]). Sie haben also wohl eine locale, aber keine substantiale Materie. Eine solche spricht ihnen Aristoteles vielmehr ausdrücklich ab [5]).

Die unvergängliche Welt der Gestirne zusammen mit der dem Werden und Vergehen unterworfenen Welt unter dem Monde bilden das gesamte **Weltgebäude**. Dieses aber ist Eines; denn es umfasst die gesamte Materie [6]) (unter der also hier die Materie

---

[1]). de cael. II 7, 289 a 11—19; 11, 291 b 11—23.

[2]) de gen. et corr. II 9, 335 a 28—30: *εἰσὶν οὖν καὶ τὸν ἀριθμὸν ἴσαι καὶ τῷ γένει αἱ αὐταί* (sc. *πάσης γενέσεως αἱ ἀρχαί*) *αἵπερ ἐν τοῖς ἀϊδίοις τε καὶ πρώτοις.* Unter *μορφή* wird man hier kaum das wechselnde Ortsverhältnis (vgl. Anm. 4) verstehen können. Es dürfte vielmehr in gleicher Weise die äussere Gestalt als Wesensform betrachtet sein, wie de gen. et corr. I 5, 321 b 28—31 die Gestalt der Hand u. dgl.

[3]) met. XII 2, 1069 b 25 (citiert Anm. 5). Vgl. de cael. III 1, 298 a 26—27; met. I 9, 991 a 10; XII 1, 1069 a 31 u. ö.

[4]) met. VIII 4, 1044 b 7—8; IX 8, 1050 b 21; XII 2, 1069 b 28 (citiert Anm. 5). Vgl. IX 8, 1050 b 15; XII 7, 1072 b 6. Die in ewiger gleichmässiger Bewegung befindlichen Himmelskörper sind indessen nicht in Möglichkeit zur Bewegung oder Nichtbewegung, wie die vergänglichen Dinge, sondern nur zu den verschiedenen Puncten der von ihnen zu durchlaufenden Bahn. Darum ist der ganze Himmel stets in Bewegung, ohne stillzustehen oder zu ermüden: met. IX 8, 1050 b 20—28; vgl. de cael. II 1, 284 a 14—15.

[5]) met. XII 2, 1069 b 24—26: *πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἑτέραν ἑτέρων· καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γεννητὰ κινητὰ δὲ φορᾷ, ἀλλ' οὐ γεννητήν, ἀλλὰ πόθεν ποῖ.* Ferner met. VIII 4, 1044 b 7. Vgl. IX 8, 1050 b 16—17; XII 7. 1072 b 7; auch de cael. I 3, 270 b 1 ff.

[6]) de cael. I 9, 278 a 25—b 8.

der vier Elemente zusammen mit dem Äther begriffen ist). Es ist ferner der Ausdehnung nach begrenzt[1]; denn auch die Materie ist nicht unendlich ihrer Masse nach[2]. Es ist endlich ein räumliches Continuum; denn es giebt keinen leeren Raum, der die Teile der Materie von einander trennen könnte[3].

2. Kritik des aristotelischen Begriffs der Materie; Schwanken des Aristoteles hinsichtlich desselben.

Wenn wir es im Folgenden versuchen, einige Bemerkungen zur Kritik des aristotelischen Begriffes der Materie zu geben, so mögen diese als blosse Andeutungen angesehen sein, keineswegs als irgendwie erschöpfende Ausführungen.

Den aristotelischen Begriff der Materie können wir in einer doppelten Anwendung betrachten: einmal als die in sich jeder Wirklichkeit entbehrende, bloss mögliche „erste Materie“; dann als das actuelle Seiende, welches die Vorbedingungen für die weitere Entwickelung in sich enthält.

Fassen wir den Begriff der Materie zunächst im letztern Sinne ins Auge, so ist dem Begriffe hohe Bedeutung nicht abzusprechen.

Innerhalb des Naturgeschehens nämlich ist eine Wirkung niemals Resultat einer einzigen Ursache. Erst durch das Zusammentreten mehrerer Bedingungen wird die neue Wirklichkeit erzeugt. Das Verhältnis dieser Bedingungen aber zu einander und zu der Wirkung ist ein verschiedenes. Von einer der Bestimmungen (oder von einem Complex derselben) geht der unmittelbare Antrieb zur Thätigkeit, die Auslösung der Wirkung, aus. So ist der Feuerfunke, der in die Pulvertonne fällt, unmittelbarer Anlass zur Explosion. Aber damit die wirkende Ursache in Thätigkeit treten kann, muss etwas vorhanden sein, worauf sich ihre Thätigkeit richtet. Es ist die Bedingung (oder der Bedingungscomplex), welchen Aristoteles als die Materialursache bezeichnet. Nur dadurch, dass in diesem Vorhandenen durch die bewirkende Ursache ein neuer Zustand hervorgerufen wird — das Wort „Zustand“ in seinem allgemeinsten Sinne ge-

[1] de cael. I 5—7 u. ö.
[2] S. S. 237.
[3] phys. IV 6—9 u. ö.

nommen — entsteht das Neue. Erst durch die Verbindung beider Bedingungen (oder Bedingungscomplexe) ist die volle Ursache gegeben.

Beide Arten von Bedingungen sind an der Entstehung des Neuen in ihrer eigentümlichen Weise beteiligt. Auch die „Materialursache“. Denn nicht wie in einem leeren Gefässe, das sich gegen den aufzunehmenden Inhalt gleichgiltig verhielte, ruft die bewirkende Ursache den neuen Zustand in ihr hervor, sondern dieser neue Zustand ist, wie durch die bewirkende Ursache, so auch durch die voraufgehende Zuständlichkeit dessen bewirkt, worauf jene sich richtet. Nicht jeder Zustand kann in dem letzteren hervorgerufen werden, sondern nur derjenige, welcher durch den bereits bestehenden vorausbestimmt ist. Es ist nicht nur die hohe Temperatur des einschlagenden Funkens, sondern ebensosehr die eigentümliche Natur des Pulvers und seiner vergasbaren Bestandteile, durch welche die Explosion bedingt wird. Die Materialursache enthält somit in ihrer eigentümlichen Beschaffenheit die Vorbedingung für das Eintreten der Wirkung, oder aristotelisch ausgedrückt: sie ist die Möglichkeit der Wirkung. Aber diese Möglichkeit ist nicht die vage Möglichkeit zu Entgegengesetztem, sie ist vielmehr verstanden im Sinne der Anlage zu einer ganz bestimmten Wirklichkeit.

Worin dieser Zusammenhang des gegenwärtigen mit dem künftigen Zustande besteht, wie es kommt, dass unter der Einwirkung der bewirkenden Ursache jene Entwickelung stattfindet, das entzieht sich freilich im letzten Grunde unserer beschränkten Erkenntnis. Diese muss sich bescheiden, das Sein und Werden als ein Gegebenes hinzunehmen, ohne einzusehen, was das Sein ist und wie es gemacht wird. Hierüber geben auch die aristotelischen Ausdrücke „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ keinen Aufschluss; sie sind vielmehr nur bequeme Bezeichnungen für ein thatsächlich bestehendes Verhältnis, dessen inneres Wesen uns trotz ihrer unbekannt bleibt.

Steht hier der Begriff der Materialursache dem der bewirkenden Ursache gegenüber, so gewinnt er eine neue Bedeutung auf dem Gebiete des Organischen, indem er hier dem der Form gegenübertritt.

Es ist ein nicht mehr umzustossendes Resultat der biologischen Forschung, dass die organischen Functionen sich voll-

ziehen durch dieselben Naturkräfte, welche auch in der anorganischen Natur wirksam sind. Aber die Wirkungsweise dieser Naturkräfte im Organismus ist doch eine eigentümliche. In der anorganischen Natur lässt sich die Ursache eines jeden Naturvorganges ohne Rest auflösen in eine Summe von Einzelbedingungen. Wenn dieselben bei ihrem Zusammentreffen sich gegenseitig bestimmen, so folgen sie dabei doch nur dem Gesetze ihrer eigenen Natur. Im Organismus dagegen erscheinen die Stoffe und Kräfte constant auf ein bestimmtes Ziel, auf die Auswirkung eines bleibenden Typus, gerichtet Der Organismus erzeugt und erneuert sich nach einem stets identischen Organisationsplan. Die chemischen und physikalischen Kräfte in ihm sind in einer solchen Weise combiniert, dass durch sie eine innere Einheit ausgebildet und erhalten wird. Diese einheitliche Regel der Gestaltung wird man schwerlich noch durch die blosse mechanische Durchkreuzung der Stoffe und ihrer physikalischen und chemischen Kräfte erklären können. Sie weist hin auf ein centrales Princip als den Grund jener inneren Einheit in der Zielrichtung der combinierten Kräfte.

Schon Aristoteles stellt diese centrale Ursache des Organismus als die Form den Stoffen desselben als der Materie gegenüber. Sie ist ihm der immanente Zweck, auf dessen Verwirklichung der ganze Organismus angelegt ist [1]).

Nicht aus dem Stoffe selbst entwickelt sich dieses Princip. Denn wie es auch um den ersten Ursprung des Organischen stehen mag, was zu entscheiden nicht dieses Ortes ist: für die jetzige Natur gilt der Satz, dass nur aus einem schon bestehenden Organismus ein neuer hervorgehen kann. „Der Mensch erzeugt den Menschen“, ist das stehende Beispiel des Aristoteles dafür [2]).

---

[1]) Vgl. was de an. II 4, 415 b 10—12. 15—20; de part. an. I 1, 641 a 27; I 5, 645 b 14—20 von der Seele, d. h. der Form des lebenden Organismus, als dem Zwecke des Leibes ausgeführt wird.

[2]) phys. II 1, 193 b 8. 12; 2, 194 b 13; 7, 198 a 26—27; III 2, 202 a 11—12; de gen. et corr. I 5, 320 b 20; II 6, 333 b 7—8; de part. an. I 1, 640 a 25; II 1, 646 a 33; de gen. an. II 1. 735 a 21; met. VII 7, 1032 a 25; 8, 1033 b 32; 9, 1034 b 2; [XI 8, 1049 b 25]; XII 3, 1070 a 8. 28; 4, 1070 b 31. 34; XIV 5, 1092 a 16 u. 5. Die Pflanze erzeugt die Pflanze: de part. an. II 1, 646 a 34; der Weizen den Weizen: de gen. et corr. II 6, 333 b 8.

Die Materie aber, welche diesem Formprincip gegenübersteht, ist wiederum nicht die bestimmungslose blosse Möglichkeit des Körpers. Sie ist auch hier ein wirkliches, bestimmtes Seiendes mit eigenen Kräften, welches gerade durch diese Eigentümlichkeit die Vorbedingungen für ein höheres Princip und dessen Thätigkeit bietet.

So hat sich uns nach zwei Seiten hin der hohe Wert des aristotelischen Begriffes der Materialursache ergeben. Er hat seine volle Bedeutung auf dem ganzen Naturgebiete im Gegensatz zur bewegenden Ursache, in besonderer Weise aber, nämlich im Gegensatze zum Begriffe der Form, auf dem Gebiete des Organischen.

Aristoteles selbst indes beschränkt den Gegensatz von Form und Materie nicht auf das Reich des Organischen. Er nimmt, wie wir sahen, auch für das Anorganische ein substantiales Werden an und erklärt dieses durch die Unterscheidung von Materie und Form. Auch die von ihm aufgestellten „Elemente“ sollen eine derartige Zusammensetzung aus der jedem eigentümlichen Form und der allen gemeinsamen Materie aufweisen. Weil es sich bei diesen Elementen um die Frage nach der Zusammensetzung der einfachsten Körper und um das Werden der Substanz selbst handelte, so sollte diese Materie in sich völlig bestimmungslos, reine Möglichkeit ohne Wirklichkeit, sein.

Gerade diese Wendung des Begriffs der Materie nun ist es, welche für unsere Untersuchung in Betracht kommt; denn in dieser Gestalt sucht Aristoteles das uns beschäftigende Problem nach der letzten Grundlage alles Körperlichen zu lösen.

Der modernen Naturwissenschaft ist ein solcher Begriff, wie Aristoteles ihn hier aufstellt, fremd. Was Aristoteles von seinen Elementen behauptet, dass sie in einander übergehen, so dass die Materie bleibe, die Form aber wechsele, das leugnet sie von den ihrigen. Und wenn jener, um die Ähnlichkeit zwischen der Entstehung seiner Elemente und der Entstehung des Organischen voll zu machen, behauptet, dass, wie der Mensch den Menschen, so das Feuer das Feuer erzeuge[1]), so gilt von unsern chemischen Elementen nicht, dass etwa Eisen Eisen und Quecksilber Quecksilber hervorbringe. Freilich weist auch der moderne Chemiker

[1]) de gen. et corr. I 5, 320 b 20.

und Physiker den Gedanken nicht völlig ab, dass vielleicht den sämtlichen Elementen eine Urmaterie zugrunde liege [1]). Aber diese Urmaterie würde er nicht als etwas völlig Bestimmungsloses, in sich durchaus Unwirkliches betrachten. Er würde in ihr vielmehr die objective Grundlage der allen Körpern gemeinschaftlichen Bestimmungen erblicken, also nicht die Potenz des Körpers, sondern einen wirklichen Körper, „Stoff" im modernen Sinne des Wortes. Eine solche Urmaterie wäre wohl mit der Materie der Stoiker zu vergleichen; mit der des Aristoteles hätte sie dagegen keinerlei Verwandtschaft [2]).

So bietet also die moderne chemische Theorie der Elemente keinen Anlass zur Bildung des aristotelischen Begriffes der ersten Materie. Aber dieser Begriff ist auch in sich bestreitbar. Dass ein Seiendes Vorbedingung für etwas Weiteres sei, ist ein sehr wohl begründeter Gedanke. Wie aber etwas Vorbedingung, Substrat u. s. w. sein könne, ohne überhaupt zu sein, ist nicht abzusehen. Das wäre aber bei jener ersten Materie der Fall. Sie ist ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein. Nur ein Cirkel ist es, wenn man sagt, eben das Mögliche, die „Realpotenz", liege zwischen dem Sein und dem Nichtsein in der Mitte; das Mögliche sei nur actuell nichts, potentiell aber ein Seiendes. Denn dann sagt man, das Mögliche sei ein Seiendes, weil es ein mögliches Seiendes sei, und vergisst, dass gerade die Denkbarkeit dieses bloss möglichen Seienden in Frage steht [3]).

---

[1]) S. S. 86.

[2]) Es würde nicht schwer sein, zu zeigen, dass auch die philosophischen Vertreter der „morphologischen" oder „formistischen" Theorie in neuerer Zeit da, wo sie nicht bloss überlieferte Schulformeln weiterführen, in der That eher die stoische, als die aristotelische Theorie der Materie vertreten.

[3]) M. Glossner im Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, hrsg. von Commer, I 1887, S. 500 ff. will durch den bekannten Lotze'schen Begriff des Geltens eine neue Stütze für die „Realpotenz" der Materie gewinnen. Das mögliche Sein lasse sich nicht anschauen; es sei weder Sauer- noch Wasserstoff, weder Atom noch Monade; aber es sei Objectives, es gelte.

Nun kann man mit Lotze (vgl. Logik, 2. Aufl. S. 511. 516 unten) wohl von einer inhaltlich bestimmten Wahrheit — in einem gewissen Sinne — sagen, dass sie gelte, auch wenn sie in der empirischen Welt gerade nicht verwirklicht ist; wie aber etwas gelten könne, was gar nicht Bestimmtes weder ist noch behauptet, hat Glossner nicht dargethan. In Wahrheit würde jene völlig bestimmungslose Möglichkeit nach Glosser's Voraussetzungen den Unbe-

Auch der von Aristoteles selbst angedeutete [1]) Ausweg, dass die Materie ja doch niemals ohne Form bestehe, und dass sie aus diesem Grunde stets etwas Wirkliches sei, führt nicht zum Ziele. Denn so lange jene erste Materie noch ein von der Form objectiv unterschiedenes Princip bleiben soll, so lange ist sie, für sich betrachtet, die bestimmungslose Möglichkeit, welcher wir keinerlei Art von objectiver Realität zugestehen konnten.

In Wahrheit scheint der aristotelische Begriff der ersten Materie das Erzeugnis einerseits eines zu weit gehenden Realismus, anderseits eines nicht völlig zutreffenden Analogieschlusses zu sein.

Der eigentliche Ausgang für die aristotelische Theorie liegt in der anthropomorphistischen Gleichsetzung des Naturgeschehens mit dem künstlerischen Gestalten [2]). In stets neuen Wendungen erläutert er an dem Verhältnis des Stoffes, der dem Künstler vorliegt, und der durch den Künstler bewirkten Gestaltung desselben das Verhältnis von Form und Materie in den Naturdingen [3]). So

---

griff einer völlig bestimmungslosen Giltigkeit bedeuten, ein blosses Gelten, ohne dass etwas wäre, was gälte. Denn wenn die Giltigkeit der Materie die Giltigkeit von etwas besagte, so wäre ja die Materie ganz gegen Aristoteles schon ein τόδε τι. Und diese völlig bestimmungslose Giltigkeit wäre noch obendrein das bleibende Substrat der wechselnden Wirklichkeiten.

Dazu kommt, dass die Glossner'sche Auffassung zu einer Consequenz führt, gegen die zwar nicht Aristoteles, wohl aber Glossner selbst, mit Recht Einspruch erheben würde. Was gilt, gilt ewig. Wenn also das Sein der Materie ein Gelten ist, so ist sie ewig.

Übrigens ist die Unhaltbarkeit einer solchen Potentialität, die alles Sein nur von der Form erhalten soll, auch von mehreren scholastischen Vertretern des Aristotelismus zugegeben. Von den älteren seien Heinrich von Gent, quodl. 1. qu. 10; quodl. 4. qu. 16 und Duns Scotus, sent. l. 2. dist. 12. qu. 1. n. 2., von späteren sei Suarez, metaph. disp. 12. sect. 4 und 5, genannt.

[1]) S. S. 235.

[2]) Über diese Gleichsetzung vgl. v. Hertling, Mat. u. Form. S. 94 ff. und die Nachweisungen bei Bonitz, Ind. Arist. 836 b 10 ff.

[3]) Am häufigsten dienen zum Vergleiche die Bildsäule, die aus Erz (phys. I 7, 190 b 6. 191 a 9; II 3. 194 b 25. 195 a 6. b 8; III 6. 207 a 28; met. V 2. 1013 a 25. b 7; 4, 1014 b 29; VII 3, 1029 a 4; 10, 1035 a 6; IX 7. 1049 a 18 u. ö.), das Haus, welches aus Steinen, Lehm und Holz besteht (phys. I 4, 188 a 15; 7, 190 b 8; II 9, 200 a 26; de partibus animalium I 5, 645 a 34; II 1, 646 a 27; met. VIII 2, 1043 a 8 u. ö.). Andere Vergleiche sind: das Ruhebett (phys. I 7, 191 a 9; II 1, 193 a 14. 34; de part. an. I 1, 640 b 23; de gen. an. I 21, 729 b 17) und der Kasten (de gen. an. II 6, 743 a 25; met. IX 7, 1049 a 23) aus Holz, das Hermesbild aus Stein (phys. I 7, 190 b 7; met. III 5.

soll auch der Analogieschluss von dem Stoffe der Kunsterzeugnisse auf die Materie der Naturdinge führen: denn wie zur Bildsäule das Erz oder zum Bette das Holz, so verhält sich die Materie zur Wesensform[1]). Das Kunsterzeugnis aber entsteht unter dem Einflusse der bewegenden Ursache und aus einem solchen Stoffe, welcher in seiner wirklichen Natur und in seinen wirklichen Zuständen die Vorbedingungen dafür bietet, dass durch die Verbindung mit einer andern Bedingung in ihm ein neuer Zustand entwickelt werde und so etwas Neues entstehe. Die Möglichkeit dieses neuen Zustandes ist, abgesehen von der bewirkenden Ursache, in nichts Anderem begründet, als in der wirklichen Natur, den wirklichen Zuständen des bestehenden Körpers. Nur unser Denken, welches von der Wirkung rückwärts zur Ursache schaut, hebt diese Möglichkeit zu einem Neuen, obschon sie nur in der wirklichen Natur des Bestehenden begründet ist, als etwas Gesondertes, Eigentümliches heraus. So lange das Denken sich dabei bewusst bleibt, dass diese gesonderte Erfassung nur seiner eigenen Abstraction angehört, liegt darin keine Irreführung. Anders aber Aristoteles. Sein begriffs-realistisches Denken giebt der Möglichkeit unvermerkt die Geltung einer eigenen Realität. Nicht so sehr in der wirklichen Natur des Bestehenden, als in der hinzugedachten Möglichkeit, erblickt er den Grund des Neuen[2]).

Diese Hypostasierung der Möglichkeit gestattet es dem Aristoteles nun auch, die Analogie des künstlerischen Gestaltens auf die Entstehung der Natursubstanzen anzuwenden. Weil die Möglichkeit für ihn zu einer selbständigen Realität und damit zu einem Realgrund geworden ist, so kann er in ihr das Material sehen, woraus die wirkliche Substanz geworden ist. Weil aber sämtliche Elementarkörper, wie überhaupt sämtliche Natursubstanzen in voranschreitendem und rücklaufendem Flusse auf ein-

---

1002 a 22; V 7, 1017 b 7) oder Holz (met. IX 6, 1048 a 33), die Schale aus Silber (phys. II 3, 194 b 25; met. V 2, 1013 a 25), die Schwelle aus Holz oder Stein (met. VIII 2, 1043 a 7), das Gerät aus Metall oder Holz (met. V 4, 1014 b 29—30), die Kugel aus Wachs (de gen. an. I 21, 729 b 17), der Ring aus Erz (met. VII 10, 1035 a 13) u. s. w.

[1]) S. S. 238.

[2]) Vgl. hierzu die eingehenden und scharfsinnigen Bemerkungen von Hertling's a. a. O. S. 87 ff.

ander folgen, so fasst er jene Möglichkeit des Anderswerdens an ihnen als ihr bleibendes Substrat auf, welches zu allen Substanzen die Möglichkeit in sich trägt, oder welches vielmehr die Möglichkeit zu allem selber ist.

Das Schwankende des aristotelischen Begriffs der Materie musste zutage treten, wenn derselbe mit anderen Begriffen in Verbindung gebracht oder zur Erklärung des Concreten verwandt werden sollte. Die Unsicherheit des Aristoteles in diesen Fällen, die mannigfachen Modificationen des ursprünglichen Begriffes, welche sich seiner Darstellung unbemerkt unterschieben: alles das übt eine bedeutsame Kritik an jenem Begriffe selbst.

Das wahrhaft Seiende ist für Aristoteles die Substanz (*οὐσία*). Er definiert dieselbe als das Sein, welches weder von einem Subjecte prädiciert wird (logisch), noch einem Subjecte inhäriert (physisch) [1]). Kann auch die Materie als Substanz bezeichnet werden? [2]) Zahlreich sind die Stellen, an denen Aristoteles die Frage bejaht. Kommen der Materie doch die beiden Merkmale zu, durch welche das eigentümliche Sein der Substanz im Gegensatz zum Accidens bestimmt wird. Sie ist das Substrat der Form, für welches kein anderes Substrat mehr erforderlich ist [3]). Sie ist ferner das Subject, von dem die weiteren Bestimmungen ausgesagt werden [4]). Sie ist darum Substanz [5]), wie die Form und wie das aus Materie und Form Zusammengesetzte [6]). Aber wenn der Materie auch die Eigentümlichkeiten des substantialen Seins zukommen, so fehlt ihr doch das eine: sie ist überhaupt kein Sein im vollen Sinne. Dieses giebt vielmehr erst die verwirklichende Form. Aus diesem Grunde ist die Form, bezw.

---

[1]) cat. 5, 2 a 11—13. Vgl. Waitz zu d. Stelle (p. 281—284). Trendelenburg, Gesch. d.Kategorienlehre, S. 53 ff. Zeller, II [3] b, 305 f.

[2]) Oscar. Weissenfels, De casu et substantia Aristotelis. Berlin 1846. S. 15—34: De materiae et substantiae Aristoteleae nexu.

[3]) met. VIII 2, 1042 b 9—10. Vgl. met. I 4, 985 b 10; 9,992 b 1; VIII 1, 1042 a 13; phys. II 1, 193 a 9—28.

[4]) met. VII 3, 1029 a 23—24. Vgl. VIII 2, 1043 a 6.

[5]) Vgl., ausser den Anm. 3—4 und Anm. 6 citierten Stellen, met. VIII 4, 1044 a 15; IX 7, 1049 a 35—36; 8, 1050 b 27; XIII 2, 1077 a 35—36; auch de gen. et corr. I 5, 321 b 19 ff.

[6]) de an. II 1, 412 a 7—9; 2, 414 a 15—16; met. VII 3, 1029 a 2—3; 10, 1035 a 2; VIII 2, 1043 a 5—19. 26—28; XII 3, 1070 a 9—13 (wozu vgl. S. 231 Anm. 2). b 13—14.

das aus Materie und Form Zusammengesetzte, in höherem Maasse Substanz als die Materie [1]). Darum werden an anderen Stellen die Begriffe Substanz und Materie einander entgegengestellt [2]) und bloss zwei Bedeutungen der Substanz anerkannt, die Form und das aus Materie und Form Zusammengesetzte [3]).

Freilich sucht Aristoteles zu vermitteln. Er verwendet auch hier die Unterscheidung des wirklichen und des möglichen Seins, welche ihm zur bequemen Formel geworden ist. Die Materie ist Substanz der Möglichkeit nach [4]). Aber was sollen wir uns unter einer bloss potentiellen Substanz, einem Anundfürsichseienden, welchem die Wirklichkeit noch fehlt, denken? [5])

In der That hat auch Aristoteles, wo er die Materie als Substanz bezeichnet, gewöhnlich nicht eine solche b l o s s potentielle Substanz im Sinne. Gerade an der Hauptstelle, an welcher er zeigen will, dass auch die Materie Substanz sei, gebraucht er als Beispiel Holz und Stein, welche für die Schwelle, Ziegel und Holz, welche für das Haus, das Wasser, welches für das Eis Materie sei; ferner die Luft, in der die Luftstille, das Meer, in dem die Meeresruhe sich finde [6]). Ähnlich ist es an den übrigen Orten [7]). An die Stelle der wahren materia prima, die nur unbestimmtes mögliches Sein ist, ist hier also bereits ein concreter Stoff getreten, d. h. ein wirkliches Seiendes, welches nur in Beziehung auf eine weitere Stufe der Entwickelung als Materie bezeichnet werden kann.

---

[1]) met. VII 3, 1029 a 27—30. Vgl. phys. I 9, 192 a 5, wo Aristoteles die Materie *ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως* nennt.

[2]) de cael. I 9, 278 a 19; meteor. IV 12, 389 b 28–29. 390 a 5–6; de part. an. I 1, 641 a 26–27; met. IX 6, 1048 b 9; XIII 8, 1084 b 19—20.

[3]) met. VII 15, 1039 b 20—22.

[4]) metaph. VIII 1, 1042 a 26: *ἔστι δ᾿ οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη, . . . ἄλλως δ᾿ ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, . . . τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων.* c. 2, 1042 b 9 *ἐπεὶ δ᾿ ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ᾿ ἐστὶν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστιν.*

[5]) Zeller II^3 b, 349.

[6]) met. VIII 2, 1043 a 7 ff. Man beachte, dass Aristoteles nach Anführung dieser Beispiele schliesst (a 26): *φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς*, worauf die Dreiteilung der Substanz wie in Anm. 4 folgt.

[7]) Z. B. met. VII 3, 1029 a 23 ff. vgl. mit a 3 ff.: das Erz als Materie für die Bildsäule; met. I 4, 985 b 10: der Urstoff im Sinne der Ionier; met. IX 7, 1049 a 35–36, vgl. mit a 17 ff. (Holz, Erde, Luft) etc.

Nur ein einziges Mal wird der Begriff der möglichen Substanz auf die letzte Grundlage alles Körperlichen, die blos potentielle Materie, angewendet [1]). Aber hier wusste Aristoteles die Substantialität der Materie nur durch den Hinweis darauf zu retten, dass dieselbe ja niemals ohne Form existiere [2]). Darin aber liegt das Zugeständnis, dass die erste Materie als solche überhaupt keine Substanz sei.

Demselben Schwanken begegnen wir hinsichtlich des Begriffes des Naturprincipes, der φύσις [3]). Stellen, an denen die Materie neben der Form als Naturprincip bezeichnet wird [4]), stehen andere gegenüber, an denen ihr ausdrücklich dieser Charakter abgesprochen wird. Wo aber der Materie die Geltung als Naturprincip zuerkannt wird, hat Aristoteles wiederum durchweg die Materie im Sinne eines concreten Stoffes im Auge [5]). Nur zweimal scheint er die völlig bestimmungslose erste Materie als die der Form „zugrundeliegende Natur" (ἡ ὑποκειμένη φύσις) zu bezeichnen [6]). Doch dürfte hier das Wort „Natur" welches auch sonst seine eigentümliche Bedeutung gänzlich verloren hat und zur blossen Umschreibung verwandt wird [7]), wohl als Ausdruck der Verlegenheit zu betrachten sein, wozu Aristoteles, da er die Sache doch einmal bezeichnen musste, als zu dem allgemeinsten und unbestimmtesten griff. Den Begriff des Naturprincipes

---

[1]) de gen. et corr. I 3, 317 b 23 ff.

[2]) S. S. 235 ff. 252.

[3]) Vgl. E. Hardy, Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. I. Theil. Berlin 1884. S. 196 f. J. Schmitz, De φύσεως apud Aristotelem notione eiusque ad animam ratione. Bonn. 1884. S. 10 ff.

[4]) phys. II 2, 194 a 12—13; 8, 199 a 30—31. Vgl. Anm. 5.

[5]) Vgl. phys. II 1, 193 a 9. 28 (Holz, Wasser, Erde u. dgl.); de an. II 7, 418 b 31 (das Durchsichtige); de respir. 14, 477 b 16. 19 (Wachs, Eis); met. I 8, 988 b 22 (Urstoff der Ionier); V 4, 1014 b 26. 33 (Erz, Holz u. s. w.); 1015 a 7 (Wasser); 26, 1024 a 4 (Wachs, Wasser). Ebenso ist auch phys. II 2, 194 a 12-13 (s. die vorige Anmerkung) das concret Stoffliche im Gegensatz zur mathematischen Form gemeint. Auch phys. I 8, 191 b 34 und II 8, 199 a 30—31 (s. vor. Anm.) ist mindestens an das körperlich Stoffliche mitgedacht, da in dem ganzen Zusammenhange der betreffenden Stellen diese Auffassung herrscht.

[6]) de gen. et corr. I 6, 322 b 19; phys. I 7, 191 a 8. Aber selbst bei diesen Stellen ist die ausschliessliche Beziehung auf die materia prima nicht durchaus sicher.

[7]) Vgl. Bonitz, Index Aristotel. 838 a 8 ff.

im eigentlichen Sinne, d. h. als des inneren Principes der Thätigkeit [1]), kann er dagegen auf ein solches völlig bestimmungsloses Etwas nicht anwenden. Derselbe muss vielmehr der Form und dem durch diese bereits bestimmten Seienden vorbehalten bleiben [2]).

Unzulänglich ist der Versuch des Aristoteles, auch hier durch eine Unterscheidung zu vermitteln. Naturprincip im eigentlichen Sinne soll die Form sein, die Materie dagegen, insoweit sie die Form aufnimmt [3]). Er erkennt damit an, dass die Materie nicht an sich, sondern als Teil der zusammengesetzten Substanz Naturprincip sei. Das aber steht nicht in Frage, sondern was die Materie an sich ist.

So zeigt sich hier, dass die zwei Versuche, das Problem des Werdens zu lösen, von denen Aristoteles im ersten Buche der Physik spricht [4]), nicht zu einem einstimmigen Resultate führen. Wenn nach dem einen die Materie ein an sich Seiendes und nur beziehungsweise Nichtseiendes, nach dem andern ein an sich Nichtseiendes und nur der Möglichkeit nach Seiendes war, so hat sich nunmehr ergeben, dass beide Auffassungen nicht mit einander vereinbar sind. Nach der ersten Auffassung wäre die Materie bestimmungsloser, aber an sich schon wirklicher Stoff, gleich dem Stoffe, welcher dem Künstler zur Gestaltung vorliegt; nach der zweiten wäre sie an sich überhaupt noch nichts Reales. Zugleich hat sich gezeigt, das nur die letztere Auffassung von der Consequenz der Theorie zugelassen wird, während die erste, wenn wir folgerichtig denken wollen, durchaus zurückgewiesen werden muss. Allein in Wirklichkeit, fanden wir, wird Aristoteles durch die Natur der Sache doch immer wieder auf diesen ersteren Begriff zurückgedrängt.

In besonderem Maasse ist das nun der Fall, wenn er den Begriff der Materie zur Erklärung des Einzelnen in der Natur verwenden will. Hier ist er nicht imstande, weder an dem

---

[1]) phys. II 1, 192 b 20—23. Vgl. II 7, 198 a 35 ff.; de cael. I 2, 268 b 16; III 5, 304 b 13—14; de an. II 1, 412 b 16—17; met. V 4, 1015 a 13—15.

[2]) phys. II 1, 193 a 36—b 3; de part. an. I 1, 640 b 28—29. 642 a 17—22. Vgl. auch phys. II 2, 194 a 28—30, wo die φύσις als τέλος und οὗ ἕνεκα bezeichnet wird, was beides mit der Form zusammenfällt.

[3]) met. V 4, 1015 a 13—16.

[4]) S. S. 212 f.

Sein der Materie als einer blossen Möglichkeit, noch an ihrem Verhalten als einem bloss passiven festzuhalten.

Am deutlichsten liegt das Erste zutage. Obschon Aristoteles den Begriff der Materie als eines bloss möglichen Seienden theoretisch mit voller Klarheit entwickelt, so vernachlässigt er ihn praktisch doch fast vollständig. Es ist in der That auffällig, dass derjenige Begriff der Materie, welchem jede systematische Darstellung seiner Philosophie eine fundamentale Bedeutung zuschreiben muss, bei ihm selbst so überaus selten wirklich Verwendung findet. Ohne weitere Bemerkung wird vielmehr jener Begriff in weitaus den meisten Fällen durch die fassbarere Vorstellung eines concreten Stoffes ersetzt. Beispiele für diese Verdichtung des Begriffes liegen in Fülle vor[1]).

Mann könnte einwenden, dass hier nur von der unmittelbaren Materie (ἐσχάτη ὕλη) die Rede sei. Allein wir sahen, dass

---

[1]) Ausser dem Vielen, was in der Art schon vorgekommen ist (s. z. B. S. 255 Anm. 6 u. 7, S. 256 Anm. 5), sei auf folgende Stellen aufmerksam gemacht: de gen. et corr. I 5, 321 b 19—21: sowohl die Materie, wie die Form werden Fleisch, Knochen u. dgl. genannt. Ebd. b 28—31: bei den ἀνομοιομερῆ ist die Form deutlicher von der Materie verschieden, als bei den ὁμοιομερῆ. Ebd. I 7, 324 b 6 ff: die Materie (vgl. a 21) ist bei Gegensätzen als gemeinschaftliche Gattung dieselbe, wie z. B. (323 b 33) die Gattungen σῶμα, χυμός, χρῶμα. Meteor. IV 11, 389 a 29—31: das Trockene und Nasse ist als παθητικόν Materie für das Warme und Kalte. Metaph. VII 17, 1041 b 5—7: Steine Materie für das Haus. Met. VIII 4, 1044 a 18—19: das Süsse und Fette Materie für den Schleim, das Bittere für die Galle. Ebd. 1044 b 31—32. 1045 a 2: das Wasser, nicht der Wein, Materie des Essigs, das Wasser Materie für Wein und Essig (nach der strengen Consequenz dürfte doch auch nicht das Wasser, sondern nur die bestimmungslose materia prima dafür in Anspruch genommen werden). Ferner die Beispiele für die Materie met. XII 4. 1070 b 19-21. 28—29 (Oberfläche, Luft, Körper, Steine). Die Materie des Menschen bilden nach met. XII 5, 1071 a 13—14 Feuer und Erde, nach de cael. I 9, 278 a 33 Fleisch und Knochen (nach Aristoteles informiert die Seele keineswegs unmittelbar die materia prima); nach anderer Auffassung die Katamenien (met. VIII 4, 1044 a 35; XII 6, 1071 b 31; de gen. an. I 19, 727 b 31—32; 20, 729 a 28—34; II 1. 732 a 9; 4, 738 b 20 u. ö.). — Hierher gehört es auch, wenn nach Aristoteles die Teile eines Organismus, überhaupt eines Zusammengesetzten, sich wie dessen Materie verhalten und durch die Form nur ihre innere Einheit gewinnen sollen; vgl. VII 16, 1040 b 6—10; XIV 2, 1088 b 14—16. 27 (s. oben S. 231 Anm. 2).

Aristoteles ganz gegen die Consequenz seiner Theorie auch als *erste* Materie überall einen körperlichen Stoff aufführt[1]).

Dieser concrete Stoff aber ist verschieden je nach den Dingen, um deren Hervorbingung es sich handelt[2]). Nicht jedes kann in jedes umgewandelt werden, sondern nur das, was seiner Natur nach dazu geeignet ist[3]). Die Materie ist, wie Aristoteles sich ausdrückt, etwas Relatives[4]). Dem Empedocles gegenüber[5]) betont er, dass jedes nur aus seinem eigentümlichen Keime entstehe, aus dem einen ein Ölbaum, aus dem andern ein Mensch[6]). Gegen die platonische Lehre von der Seelenwanderung macht er geltend, dass für jeden Körper eine eigentümliche Wesensform bestimmt sei[7]).

Offenbar ist die Anschauung, als liege dem Werden eine bestimmungslose, indifferente Möglichkeit zugrunde, die von der einen Wesensform zu einer andern ihr ebenmässig gleichgiltigen übergeführt wird, hier völlig verlassen. Der Beitrag, welchen die Materialursache am Werden leistet, beruht nicht auf ihrer bestimmungslosen Möglichkeit, sondern auf ihrem wirklichen Sein[8]).

Man möchte vielleicht sagen, die Notwendigkeit einer bestimmten Materie für ein bestimmtes Product habe ihren Grund in einem Naturgesetz, nach welchem die einander aus der materia prima verdrängenden Wesensformen der Dinge nur in einer festen Ordnung einander ablösen. Allein von diesem — sach-

---

1) S. S. 241 f.

2) met. VIII 4, 1044 a 17—18: *ἔστι τις οἰκεία (ὕλη) ἑκάστου.* Vgl. de an. II. 2, 414 a 25—27; de part. an. II 1, 646 a 34—35; met. XII 5, 1071 b 1 und Bonitz z. d St (p. 487); auch meteor. IV 2, 379 b 20.

3) Vgl. de gen. an. II 6, 743 a 21—22.

4) phys. II 2, 194 b 9: *τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.* Über den Sinn dieser Stelle vgl. Fr. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Freiburg i. Br. 1862. S. 209.

5) de part. an. I 1, 640 a 19—23.

6) phys. II 4, 196 a 31—33; de part. an. I 1, 641 b 26—28; II 1 646 a 33—35. Andere Beispiele im folgenden Abschnitt, S. 267 f., 272 f.

7) de an. I 3, 407 b 23—24. Vgl, II 2, 414 a 25—27. Ebenso das *ἴδιον εἶδος* des Menschen, met. XII 5, 1071 a 14.

8) Zum Vorstehenden vgl. auch Gust. Schneider, de causa finali Aristotelea. Berolin. 1865. S. 44 ff. R. Eucken, Meth. d. Aristotel. Forsch. S. 70 ff.

lich übrigens unzulänglichen — Ausweg vermittelst der Berufung auf ein unerklärbares, grundloses Naturgesetz, den Spätere einschlugen, findet sich bei Aristoteles keinerlei Andeutung.

Der Verdichtung der Materie zum körperlichen Stoff entspricht die Verflüchtigung der Wesensform zur blossen Qualität. Es ist bedeutsam, dass diese Unklarheit gerade da sich einstellt, wo der Begriff der ersten Materie im Sinne einer gänzlich bestimmungslosen Möglichkeit einmal wirklich inbetracht kommt, nämlich bei der Frage nach der Constitution der Elemente. Diese sollen aus der gemeinschaftlichen Materie durch die Unterschiede des Warmen und Kalten, Trocknen und Nassen gebildet werden [1]), also durch blosse Qualitäten [2]). Der ursprüngliche Begriff der Materie wird hierdurch zerstört. Denn sind die Differenzen der Elemente blosse Qualitätsunterschiede, so müsste nach aristotelischen Principien das, was ihnen zugrunde liegt, schon Substanz und Körper, der Wandel der Elemente — wie Aristoteles gelegentlich zugiebt [3]) — bloss qualitative Veränderung sein. So liegt die stoische Auffassung der Materie als des qualitätslosen Körpers, obwohl sie von Aristoteles im voraus zurückgewiesen wurde, doch in der Consequenz seiner Theorie der Elemente [4]).

Spätere Anhänger der aristotelischen Lehre haben dieser Consequenz freilich zu entgehen gesucht. Jene Qualitäten sollen nicht die Wesensform selbst sein, sondern die Art, in welcher die Wesensform sich äussert. Allein ein solches Auskunftsmittel widerstreitet den bestimmten Worten des Aristoteles, in denen er jene Qualitäten als die Form selber bezeichnet [5]).

Es ist also dem Aristoteles nicht möglich gewesen, den Be-

---

[1]) S. S. 242 f.

[2]) πάθη, de gen. et corr. I 4, 319 b 21.

[3]) Es steht in der That mit jener Fassung der Differenzen der Elemente als Qualitätsunterschiede, welche in der Fassung der specifischen Artsmerkmale als Qualitäten ein Analogon findet (vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre S. 56 ff.) ganz im Einklange, wenn Aristoteles gelegentlich für die Entstehung der Elemente aus einander den Namen ἀλλοίωσις, qualitative Veränderung, gebraucht: de gen. et corr. II 4, 331 a 10 (umgekehrt wird de cael. IV 3, 310 a 24 die ἀλλοίωσις als ἡ κατ' εἶδος κίνησις bezeichnet).

[4]) S. 238 ff.

[5]) met. XII 4 1070 b 11: τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ὡς μὲν εἶδος τὸ θερμόν. de gen. et corr. I 3, 318 b 16: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος. Vgl. ebd. I 7, 324 b17—19.

griff der Materie im Sinne eines potentiellen Seins festzuhalten. Eine Analyse der Functionen, welche von ihm der Materie beigelegt werden, wird zeigen, dass ihm dieses auch hinsichtlich ihres Verhaltens nicht gelungen ist, dass er vielmehr der Materie, wie ein eigenes Sein, so auch eine eigentümliche Wirkungsweise zuschreibt.

Damit aber hat uns Aristoteles zu derjenigen, von der ursprünglichen durchaus abweichenden, Auffassung geführt, in welcher wir zu Anfang dieses Abschnittes den bleibenden Sinn seines Begriffes der Materie erblickten.

3. Functionen der Materie.

Die Functionen, welche Aristoteles der Materie zuschreibt, beziehen sich teils auf ihr Verhältnis zu dem andern Bestandteil der Substanz, der Form, sowie zum Accidens, teils sind sie allgemeinerer Natur und betreffen das ganze Naturding. Soweit die dahin gehörigen Sätze des Aristoteles ihre Begründung in den voraufgehenden Erörterungen über den Begriff der Materie bereits gefunden haben, werden wir uns möglichst kurz fassen, um desto mehr Raum für die Puncte zu gewinnen, welche unserm bisherigen Entwurfe neue Züge hinzufügen.

a. Materie und Form.

1. Materie und Form verhalten sich, wie das Aufnehmende (*δεκτικόν*) und das Aufgenommene [1]), oder mit einem andern Bilde: das Verhältnis von Materie und Form gleicht dem des Begrenzten oder Umfassten (*περιεχόμενον*) und des Begrenzenden oder Umfassenden (*περιέχον*) [2]).

2. Weil die Materie Vorbedingung der Form ist, so verhalten sich beide wie Möglichkeit und Wirklichkeit [3]).

3. Sowenig die Materie ohne Form (als *χωριστόν*) existieren

---

[1]) de gen. et corr. I 4, 320 a 2—4; 10, 328 b 11; de an. II 2, 414 a 9—10; met. X 4, 1055 a 29—30. — De cael. III 8, 306 b 19 wird der im Timaeus (51 A) gebrauchte Ausdruck *τὸ πανδεχές* gebilligt.

[2]) phys. III 7, 207 a 35—b 1; IV 2, 209 b 1—11; 4, 211 b 10—12; de cael. IV 4, 312 a 12—13.

[3]) de an. II 1, 412 a 9—10: *ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια.* phys. I 1, 193 b 6—8; de an. 2, 41 416—17; met. VIII 2, 1042 b 9—11 u. ö.

kann [1]), sowenig kann in den der Veränderung unterworfenen Sinnendingen eine Form ohne Materie bestehen [2]).

4) Materie und Form dürfen nicht als für sich bestehende Substanzen betrachtet werden, die nur äusserlich zusammentreten. Anderenfalls könnte kein einheitliches Ding (*τόδε τι*) aus ihnen entstehen [3]).

5. Weil die Eigentümlichkeit von Materie und Form darin besteht, dass beide gegenseitig auf einander hingeordnet sind [3]), so sind beide nur Teilprincipien, welche durch ihr Zusammentreten die Gesamtsubstanz bilden [5]). Diese Gesamtsubstanz ist eine wahre Einheit, weil die (unmittelbare) Materie der Möglichkeit nach dasselbe ist, was die Form der Wirklichkeit nach ist [6]).

---

[1]) S. S. 237.

[2]) phys. IV 2, 209 b 23; de gen. et corr. I 7, 324 b 18—22. Natürlich verstösst es nicht gegen unsern Satz, wenn Aristoteles den Formen ein vor- oder nachbildliches Sein ohne Materie im erkennenden Geiste zuschreibt (vgl. z. B. met. VII 7, 1032 b 12; de an. III 8, 431 b 29. 432 a 10); denn dort existiert die Form nicht als sinnfälliges Ding. Ebensowenig gehört die Frage nach der selbständigen Existenz des *νοῦς* hieher. Eher könnte man einwenden, dass nach de gen. et corr. I 10, 328 b 8—13 bei der Mischung von Kupfer und Zinn zu Messing das Zinn sich als *εἶδος* verhalten und *ὡς πάθος τι ἄνευ ὕλης* — also als für sich bestehende Form — bei der Mischung fast gänzlich verschwinden soll, nachdem es dem Kupfer nur eine andere Färbung gegeben. Allein hier ist das Zinn nur als *πάθος* ohne eigene *ὕλη* bezeichnet; sein *δεκτικόν* ist nach Zeile 11 eben das Kupfer. — Auf die ganz corrupte Stelle de gen. et corr. I 5, 322 a 28—31, an der von einem *εἶδος ἄνευ ὕλης* beim Wachstum die Rede ist, kann ich hier nicht eingehen.

[3]) met. VII 8, 1033 b 19—24. Vgl. Bonitz z. d. St., p. 327.

[4]) met. VIII 6, 1045 a 33 und Bonitz z. d. St., p. 375.

[5]) met. VII 11, 1037 a 30: *ἡ σύνολος οὐσία* (die von Bekker gegen Alexander festgehaltene Lesart von A[c] *σύνοδος* ist mit Bonitz u. Christ zu verwerfen).

[6]) met. VIII 6, 1045 b 17 ff.: *ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐνεργείᾳ* (Text nach Bonitz). Darum ist es dasselbe, zu untersuchen, was Ursache des Einen sei, und was Ursache, dass das Eine ist; *ἓν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν.* Ursache der Einheit wie des Seins ist darum die bewegende Ursache, welche das Ding aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit führt. — Natürlich will Aristoteles damit nicht sagen, dass zwischen der letzten Materie und der Form kein sachlicher Unterschied stattfinde, dass vielmehr Materie und Form etwa nur zwei Auffassungsweisen von demselben Dinge seien. Das würde seinem ganzen Systeme wie bestimmten Aussprüchen (z. B. met. VIII 3, 1043 b 10—13; vgl. Bonitz z. d. St., p. 368) widerstreiten. Nach ihm sind vielmehr Materie und

6. Das gegenseitige Wertverhältnis von Form und Materie ist dieses, dass die Form gegenüber der Materie in allen Beziehungen das Vorzüglichere ist. Sie ist mehr Sein[1]), mehr Substanz[2]), mehr Natur[3]), mehr Ursache[4]) als die Materie, ist ihr gegenüber etwas Besseres und Göttliches[5]). Wenn Aristoteles auch die Ansicht der Platoniker, dass die Materie das Böse (κακόν) selber sei, verwirft, da dann das Böse die Potenz des Guten sein müsse[6]), so sollen doch Form und Materie wie das Schöne und das Hässliche gegenüberstehen[7]). Wegen dieses ihres höheren Wertes ist die Form für die Materie etwas Begehrenswertes[8]), wie Aristoteles, den Begriff der Materie verdichtend und die Natur vermenschlichend, sich ausdrückt. Die Materie begehrt nach der Form[9]) als ihrer Ergänzung, wie das Weibliche nach dem Männlichen[10]).

Es ist das ein Punct von fundamentaler Wichtigkeit für das aristotelische System. Da die Gottheit als lautere Energie die oberste der Formen ist[11]), geht aus jenem Begehren der Materie nach der Form das Verlangen hervor, mit dem die ganze Welt der Gottheit als dem Geliebten sich entgegenbewegt, und in dem das Wirken der Gottheit auf die Welt besteht[12]).

Form dasselbe in sachlich verschiedener Weise, die Form als Wirklichkeit, und die als Subject der Form auch unter dieser noch bleibende Materie als Möglichkeit.

[1]) met. VII 3, 1029 a 5–6: *τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν.*

[2]) s. S. 255 Anm. 1.

[3]) s. S. 257 Anm. 1 u. 2.

[4]) de gen. et corr. II 9, 335 b 34–35.

[5]) phys. I 9, 192 a 16–17; de gen. an. II 1, 732 a 3–4.

[6]) met. XIV 4, 1091 b 32–1092 a 5.

[7]) phys. I 9, 192 a 23.

[8]) Ebd. a 17.

[9]) Ebd. a 18–19. 20–23. Dieses „Begehren" der Materie hat die Ausleger vielfach beschäftigt. Giovanni Francesco Pico da Mirandola, des bekannteren Giovanni Pico Neffe, hat eine eigene Schrift, De appetitu primae materiae libellus, verfasst, in welcher er die Ansichten des Themistius, Simplicius, Avicenna, Averroes, Albertus und Thomas über diesen Punct bespricht (in: Ioannis Pici opera. Basil. 1601, Bd. II. S. 106–114).

[10]) phys. I 9, 182 a 22–25.

[11]) met. XII 8, 1074 a 35–36: *τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον.*

[12]) met. XII 7, 1072 a 26–b 14. Vgl. Zeller II³ b, 373 ff. Ein Eingehen auf die misslungenen Versuche, dem aristotelischen Gotte noch eine andere Art des Wirkens zu vindicieren, ist nicht dieses Ortes.

b. Materie und Accidens.

1. Wie nicht ohne Form, so kann die Materie nicht ohne Accidentien sein, und zwar:

a) nicht ohne qualitative Bestimmungen (πάθη)[1],

b) nicht ohne eine bestimmte Quantität (μέγεθος)[2].

2. Die Quantität ist nicht eine feste Eigenschaft der Materie in der Art, dass derselben Materie stets die gleiche Quantität zukäme. Dieselbe wird vielmehr durch die Form bedingt oder doch mitbedingt. Wenn aus einem kleinem Quantum Wasser ein grosses Quantum Luft entsteht, so ist das Grössenwachstum nicht durch Hinzunahme eines weiteren Quantums Materie erfolgt, sondern es ist die vorher actuell kleine Materie durch die Annahme der neuen Wesensform aus einer potentiell grossen zu einer actuell grossen geworden[3].

3. Das Verhältnis von Materie und Quantität ist verschieden beim substantialen Werden (γένεσις und φθορά), beim Wachsen und Abnehmen (αὔξησις und φθίσις), bei der Verdichtung und Verdünnung (πύκνωσις und μάνωσις).

a) Bei der substantialen Veränderung beruht die Entstehung des bestimmten Quantums auf der Actuierung der völlig quantitätslosen Materie (ἀμεγέθης ὕλη) durch eine bestimmte Quantität. Wenn z. B. aus Wasser Luft entsteht, so geht mit

[1]) de gen. et corr. I 5, 320 b 16—17: ἡ ὕλη, ἣν οὐδέποτ' ἄνευ πάθους οἷόν τε εἶναι οὐδ' ἄνευ μορφῆς. Vgl. auch Anm. 2.

[2]) de gen. et corr. I 5, 320 b 22—25: ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ οὐσίας ὕλη σωματικῆς, σώματος δ' ἤδη τοιουδί (σῶμα γὰρ κοινὸν οὐδέν), ἡ αὐτὴ καὶ μεγέθους καὶ πάθους ἐστί, τῷ μὲν λόγῳ χωριστή, τόπῳ δ' οὐ χωριστή, εἰ μὴ καὶ τὰ πάθη χωριστά. Jeder Körper hat drei Dimensionen: de an. II 11, 423 a 21—22.

[3]) phys. IV 9, 217 a 26—31. Man wird hier einwenden, dass aus wenigem Wasser auch eine kleinere Quantität Luft hervorgeht, als aus vielem Wasser, was doch nicht ausschliesslich auf Rechnung der Form gesetzt werden kann. Indes würde Aristoteles wahrscheinlich entscheiden, das geringere Quantum Wasser sei in Potenz zu einem geringeren Quantum Luft, das grössere zu einem grösseren, und damit dann die Sache für abgethan erachten. In der That beruhigt er sich in einem analogen Falle, bei der Frage, warum aus einem bestimmten Quantum Nahrungsstoff beim Wachstum ein bestimmtes Quantum Fleisch oder dgl. werde (de gen. et corr. I 5, 322 a 19—22), bei dieser bequemen Formel — wenn man nicht etwa die Constatierung der Thatsache, dass keine allgemeine Quantität existiere, sondern nur bestimmte Quanta (a. a. O. a 16—18), für eine Erklärung auch dafür halten will, dass der neu entstehende Stoff gerade in dieser bestimmten Quantität auftrete.

der Form des Wassers auch die Quantität desselben verloren, und die Quantität der Luft ist darum eine völlig neue, erst mit der Form der Luft gegebene[1]).

b) Beim Wachsen findet eine Zugabe zu der bereits bestehenden Quantität statt. Wenn z. B. das Fleisch des Körpers wächst, so geht die schon bestehende Quantität des Fleisches ebensowenig verloren, wie die schon bestehende Form des Fleisches. Aber die aufgenommene Nahrung selbst verliert die Quantität, welche ihr in ihrer früheren Form eigen war, und wird durch die „Vermehrungskraft" des Körpers in ein bestimmtes Quantum Fleisch verwandelt[2]).

c) Bei der Verdünnung endlich wird, ähnlich wie bei der substantialen Veränderung, ohne Hinzunahme neuen Stoffes die vorher potentiell grosse Materie zu einer actuell grossen. Entsprechendes gilt von der Verdichtung[3]).

4. Wenngleich die Materie an sich grösselos ist, so wendet Aristoteles die Begriffe des Ganzen und der Teile doch auf dieselbe an. Es geschieht das namentlich in seiner Lehre von der Materie als dem Individuationsprincip[4]).

c. Allgemeine Functionen der Materie.

1. Schon aus der Ableitung des Begriffs der Materie ergab sich[5]), dass dieselbe, weil sie zu entgegengesetzten Formen in Möglichkeit sich befindet, Ursache des Werdens und Vergehens[6]), der Vergänglichkeit[7]) ist.

2. Die Materie ist ferner passives[8]) Princip und als solches

---

[1]) de gen. et corr. I 5, 320 b 32—33.

[2]) Vgl. S. 228 Anm. 3. Dort wurde auch bereits bemerkt, dass die Grössenzunahme auf jedes Teilchen des Körpers Bezug hat, aber so, dass diese gleichmässige Verteilung derselben die Form, nicht die Materie des wachsenden Körpers betrifft.

[3]) phys. IV 9, 217 a 31 - b 12.

[4]) S. unten S. 283 f. — [5]) S. S. 225 ff. 235.

[6]) met. VII 15, 1039 b 27—31; VIII 5, 1044 b 27—29; [XI 12, 1068 b 10—11]; phys. II 7, 198 a 20 u. ö.

[7]) met. XI 2, 1060 b 25: τά γ' ἐν ὕλῃ φθαρτὰ πάντα. VII 15, 1039 b 30.

[8]) de gen. et corr. I 7, 324 b 18: ἡ δ' ὕλη ᾗ ὕλη παθητικόν Ebd. II 9, 335 b 29—30: τῆς μὲν γὰρ ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι. Wie der Unterschied des Activen und Passiven auf die vier Elemente verteilt wird, s. S. 242 Anm. 6, 258 Anm. 1.

zugleich Ursache der Passivität oder der Afficierbarkeit der Körper[1]). Denn nicht die Gegensätze als solche werden nach aristotelischer Lehre, wie wir sahen, von einander afficiert; vielmehr kann der eine Gegensatz seine Wirkung nur in dem Subjecte des andern äussern, welches als unbestimmte Potenz auch für eine andere Bestimmung, als die jedesmal vorhandene, die Aufnahmefähigkeit besitzt[2]).

Wenn so die Materie überhaupt das Princip der Afficierbarkeit im allgemeinen ist, so liegt es in der besonderen Natur des jedesmaligen Stoffes begründet, dass der eine Körper in dieser, der andere in jener Weise leidensfähig ist. Das Ölige ist brennbar, das Weiche zusammendrückbar u. s. w.[3]). Es begegnet uns also auch hier die schon so oft hervorgehobene Verdichtung des Begriffes des Materie.

Ein gegenseitiges Afficieren, bei dem jeder Factor dem andern gegenüber sowohl thätig wie leidend sich verhält, ist nur bei solchen Dingen möglich, welche eine gemeinsame Materie besitzen[4]). Was dagegen mit dem Leidenden nicht dieselbe Materie hat, ist activ, ohne selbst zu leiden, wie z. B. die Heilkunst; denn diese bewirkt die Gesundheit, ohne von dem Gesundeten selbst eine Rückwirkung zu erfahren[5]).

Ist aber die Materie bloss aufnehmendes, leidendes Princip, so kann sie die Form sich nicht selber geben. Sie kann sich nicht selbst aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit führen, sondern bedarf hierzu der bewirkenden Ursache. Nicht das Holz macht ein Bett aus sich, oder das Erz eine Bildsäule, sondern der Künstler[6]).

3. So wenig aber Aristoteles das Sein der Materie im Sinne der blossen Möglichkeit festhalten konnte, so wenig bleibt

---

[1]) de gen. et corr. I 7, 324 b 5—6: ὅσα δ' ἐν ὕλῃ, παθητικά.

[2]) S. S. 221. — [3]) met. IX 1. 1046 a 22—26.

[4]) de gen. et corr. I 7, 324 a 34—b 10. Da die Mischung verschiedener Stoffe auf einer gegenseitigen Affection derselben auf einander beruht, kann sie auch nur bei solchen Dingen stattfinden, deren Materie die gleiche ist: ebd. I 10, 328 a 19—23.

[5]) de gen. et corr. I 7, 324 a 35—b 1. Darum ist auch die Heilkunst dem Körper nicht beigemischt: ebd. I 10, 328 a 23.

[6]) met. I 3, 984 a 21—27; de gen. et corr. II 9, 335 b 24—35. Vgl. de gen. an. II 6, 743 a 26; met. II 6. 1071 b 29—31.

er, wie schon oben hervorgehoben wurde[1]), bei diesem rein passiven Verhalten der Materie stehen. Wie die blosse Möglichkeit des Seins sich verdichtete zu einem wirklichen Sein, welches die Vorbedingung für ein neues Sein enthält, so das rein passive Vermögen des Leidens und Aufnehmens zu dem activen Vermögen eigener Kraftäusserung.

Schon oben wurde hervorgehoben, dass nach Aristoteles einer bestimmten Gattung von Dingen eine bestimmte Materie entspricht. Der Grund war, dass nicht jedes Beliebige zur Umwandlung in ein Bestimmtes geeignet ist[2]). Eine neue Stütze erwächst jenem Satze, wenn das Ding in Beziehung zu seinem Zwecke betrachtet wird, welcher seine Wesensform bestimmt, ja welcher von Aristoteles gelegentlich mit der Wesensform selber identificiert wird[3]). Damit nämlich das Ding seinen Zweck erreichen und die ihm eigentümliche Thätigkeit vollziehen kann, muss es aus einem Materiale bestehen, welches zur Erreichung dieses Zweckes dienlich ist. So bedarf die Säge, welche das Holz durchschneiden soll, scharfer und fester Zähne; diese können nur aus Eisen oder einem ähnlichen Materiale und nicht etwa aus Wolle oder Holz[4]) hergestellt werden[5]). Das Beil, welches wir zum Zerspalten benutzen, wird zu diesem Zwecke aus hartem Stoff, wie Eisen oder dgl.[6]) verfertigt. Ebenso sind für ein Haus und die übrigen Werke der Technik, damit sie ihre Aufgabe erfüllen, bestimmte Materialien erforderlich[7]). Was aber von diesen Kunstgegenständen gilt, findet auch auf die Naturdinge Anwendung. Auch der animalische Körper z. B. muss, um seine Functionen vollziehen zu können, aus bestimmten Stoffen zusammengesetzt

---

[1]) S. S. 261.

[2]) S. S. 259 f.

[3]) phys. II 7, 198 a 25—26; 9, 200 a 14—15; de an. II 4, 415 b 10—11. Darum ist der Zweck (das *οὗ ἕνεκα*) um so weniger offenbar, je mehr der Charakter des Materiellen überwiegt. Die letzte Materie schliesst keinerlei Zweck ein; dagegen tritt derselbe um so mehr zu Tage, je höher die Form des betreffenden Körpers steht: meteor. IV 12, 389 b 28—390 a 9, wozu vgl. J. B. Meyer, Aristoteles Thierkunde, S. 474 f.

[4]) met. VIII 4, 1044 a 27—29.

[5]) phys. II 9, 200 a 10—13; 28—29; b 5—8.

[6]) de part. an. I 1, 642 a 9—11.

[7]) de part. an. I 1, 639 b 21—30.

sein [1]). Überhaupt bedarf alles, was einem Zwecke dienen soll, einer bestimmten Materie, die durch die ihr eigentümliche Wirkungsweise die Erreichung jenes Zweckes ermöglicht [2]).

Aus dem Gesagten ergeben sich zwei Folgerungen. Einmal, dass die Materie etwas zwar nicht an sich, wohl aber zur Erreichung eines Zweckes Notwendiges, eine conditio sine qua non [3]), ist. Aristoteles bezeichnet sie darum als das bedingungsweise Notwendige (*ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον*) [4]), im Gegensatz zu dem schlechthin Notwendigen, d. h. dem, was immer ist und immer gilt. Er kommt so auf die Ausdrucksweise des platonischen Timaeus zurück, in welchem die Materie gleichfalls als die „Notwendigkeit", als das „Notwendige" eingeführt wurde [5]). Mit Plato [6]) stimmt Aristoteles auch darin überein, dass er in diesem bedingungsweise Notwendigen die Mitursache (*συναίτιον*) erblickt, welche dem Zwecke als der eigentlichen Ursache zur Seite steht [7]).

Wenn aber, so ergiebt sich zweitens, die Materie durch ihre eigentümliche Bestimmtheit die Erreichung des Zweckes ermöglicht, so ist dieses „Ermöglichen" bei Aristoteles nicht mehr die bloss passive Potenz zum Aufnehmen einer Bestimmung [8]). Es ist im Gegenteil eine der Materie innewohnende Kraft, ein actives Vermögen gemeint. Hatte Aristoteles ursprünglich active und passive Potenz in der Art geschieden, dass die erstere der be-

[1]) de part. an. I 1, 642 a 11—13. Für manche Organe sind harte, für andere weiche Stoffe notwendig (de part. an. II 1, 646 b 16—19; de gen. an. II 6, 743 a 36—b 5); die Zähne z. B. müssen, um ihren Zweck zu erfüllen, aus festen und erdigen Stoffen bestehen (de part. an. II 9, 655 b 8—12), u. s. w. Vgl. auch unten S. 272 f.

[2]) phys. II 9, 200 a 30-32; de part. an. I 1, 639 b 26 ff.; IV 2, 677 a 17—19.

[3]) de part. an I 1, 642 a 8: *οὐχ οἷόν τ' ἄνευ ταύτης εἶναι.* met. V 5, 1015 a 20: *οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται.* Etwas abweichend met. XII 7, 1072 b 12: *τὸ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ,* wozu vgl. de gen. an. I 4, 717 a 15: *πᾶν ἡ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ ἢ διὰ τὸ βέλτιον.*

[4]) phys. II 9, 200 a 13—15. Vgl. de part. an. I 1, 639 b 21—26. Über den Begriff der Notwendigkeit: Ferd. Kuettner, Quaestio, necessitatis quam definitionem quem fontem ultimum Aristoteles statuerit. Berolin. 1853. Eug. Pappenheim, Quaestionis de necessitatis apud Aristotelem notione partes quaedam. Berolin. 1856. Zeller II[3] b, 330 ff. 428 ff. Waitz zu Org. 83 b 38, II p. 358 ff. Bonitz zur Metaph. p. 231—233. S. auch oben S. 122, 2.

[5]) S. S. 117—124. — [6]) S. S. 119 f.

[7]) met. V 5, 1015 a 20 b 3.

[8]) Wie das bei den Ausführungen S. 224 die ständige Voraussetzung bildete.

wegenden, die letztere der Materialursache beigelegt werden sollte [1]), so zeigt sich nunmehr, wie diese Scheidung nicht durchzuführen ist. Vielmehr wird auch derjenigen Bedingung, welche als Materialursache auftritt, ein activer Anteil an dem Product zugeschrieben, welches durch das gemeinschaftliche Zusammenwirken der verschiedenen Bedingungen entsteht [2]).

Diese Thätigkeit der Materie nun unterscheidet sich von der Thätigkeit, welche von der Form ausgeht, dadurch, dass sie nicht wie diese auf einen Zweck gerichtet ist. Sie erfolgt nicht, damit etwas zustande komme, sondern weil es so geschehen muss. Sie geht nicht aus dem Zweck, sondern aus Notwendigkeit hervor [3]). Es ist der Gegensatz, welchen wir in moderner Terminologie als den der teleologischen und der mechanischen Wirksamkeit bezeichnen könnten. Wie also die Materie selbst etwas bedingungsweise Notwendiges ist, so ist in anderm Sinne auch ihre Wirksamkeit eine notwendige. Da Aristoteles nun sowohl die Form, wie die Materie — freilich nicht die wahre materia prima — als „Natur" (φύσις) bezeichnet [4]), so kann er mithin von einer doppelten Naturthätigkeit reden, von einer auf den Zweck gerichteten und von einer notwendigen [5]). Insofern aber im eigentlichen und besondern Sinne nur die Form als „Natur" bezeichnet wird [6]), steht die notwendige Thätigkeit als selbständiges Einteilungsglied der Natur gegenüber [7]).

Wenn wir jene Thätigkeit, welche aus der Materie ohne Rücksicht auf irgend einen Zweck mit Notwendigkeit entspringt, genauer bestimmen wollen, so dürfte sie wohl unter diejenige Art des Notwendigen zu rechnen sein, welche Aristoteles als die Notwendigkeit des innern Antriebes (ὁρμή) bezeichnet und der

[1]) S. S. 224.

[2]) Vgl. Bonitz zur Metaphysik, p. 379. Zeller II³ b, 320, 1. Das Gleiche ist auch der Fall, wenn Aristoteles betont, dass der Keim des pflanzlichen oder tierischen Organismus für einen jeden ein besonderer ist; s. S. 259 Anm. 6.

[3]) de gen. an. V 1, 778 a 30 - b 1. Vgl. ebd. IV 8, 776 a 25—26; V 8 789 b 2—5. 19—20.

[4]) S. S. 256.

[5]) anal. post. II 11, 94 b 36—37. Vgl. de part. an. III 2, 663 b 22—24

[6]) S. S. 257 Anm. 2.

[7]) phys. II 8, 198 b 10 ff. 199 b 32—33; 9, 200 a 8—9; eth. Nic. III 5, 1112 a 24—25.

Notwendigkeit durch äussern Zwang (βία) gegenüberstellt [1]). Zwar setzt er jenes aus dem innern Triebe hervorgehende Wirken als das naturgemässe dem durch Zwang abgedrängten, naturwidrigen, gegenüber [2]). Aber darum braucht die Wirkungsweise der Materie vom Umfange jenes Begriffes nicht ausgenommen zu sein. Denn als „Natur“ wird von Aristoteles, wie noch soeben bemerkt wurde, im weitern Sinne auch die Materie betrachtet.

In den zuletzt ausgeführten Bestimmungen geht Aristoteles entschieden über Plato hinaus. Für Plato ist die Materie nur insoweit notwendig, als ohne sie die Vernunft kein Object ihrer ordnenden Thätigkeit fände. Sie ist nur bedingungsweise notwendig. Aristoteles, welcher den Begriff der Notwendigkeit in dieser Form von Plato übernimmt [3]), fügt zugleich eine zweite Art der Notwendigkeit hinzu. Die der Materie eigentümliche Art des Wirkens soll nach ihm eine mit Notwendigkeit sich vollziehende sein. War für Plato die Materie das Regellose und Umherschweifende, welchem erst durch das Eingreifen der Vernunft ein notwendiges Gesetz eingepflanzt ist [4]), so findet Aristoteles in den materiellen Dingen selbst eine notwendige Weise ihrer Bethätigung.

Freilich verengt sich bei genauerem Zusehen der Abstand zwischen Plato und Aristoteles beträchtlich. Darin stimmen beide vollkommen überein, dass nur die Zweckursache die wahre Ursache sei [5]). Und wenn Aristoteles auch der Materialursache eine Kraft, und zwar eine mit Notwendigkeit sich bethätigende Kraft, beilegt, so hat er nicht die unkörperliche letzte Grundlage alles körperlichen Seins im Sinn, sondern einen bestimmten körperlichen Stoff. Jene letzte Grundlage ist dagegen für ihn wie für Plato etwas alles Aufnehmendes, in sich Unbestimmtes und Kraftloses. Und wenn er an dieser letzten Grundlage alles sinnfälligen Seins, die sich jeder Vorstellung und jedem bestimmten

---

[1]) anal. post. II 11, 94 b 37 f. rhet. I 10, 1368 b 35–37. Vgl. de part. an. I 1, 642 a 32–35; phys. II 9, 199 b 34—200 a 1. Die Notwendigkeit im Sinne des gegen den innern Antrieb gerichteten Zwanges auch met. V 5, 1015 a 26—27. 36. b 2; VI 2, 1026 b 28; XII 7, 1072 b 12.

[2]) anal. post. II 11, 94 b 37; rhet. I 10, 1368 b 35. 37.

[3]) S. S. 122 Anm. 2.

[4]) S. S. 121.

[5]) S. S. 120.

Denken völlig entzieht, nicht festzuhalten vermag, so findet sich Entsprechendes auch bei Plato. Allerdings ist bei beiden dasjenige, was sich dem von der Consequenz geforderten Begriffe unterschiebt, in charakteristischer Weise verschieden. Plato, der Philosoph und Dichter, personificiert das Notwendige, so dass es aus dem Gesichtspuncte der Phantasie als nötigende Macht erscheint. Aristoteles, der Naturforscher und Philosoph, setzt an die Stelle jenes unfruchtbaren Phantasiegebildes dasjenige, was bei jeder naturwissenschaftlichen Beobachtung sich aufdrängt, nämlich den Begriff einer realen Bedingung, welche mit ihrer bestimmten Natur und ihren bestimmten Kräften in das Product eingeht — eine Vorstellung, die bei Plato zwar gelegentlich gestreift [1], aber nirgendwo consequent verfolgt wird. Jene mythische Vorstellung Plato's lässt sich leicht auf ihren wahren Sinn zurückführen, nach welchem der unbestimmten Materie keinerlei selbständige Kraft zugeschrieben werden darf. Die Wendung dagegen, welche Aristoteles dem Begriff der Materie giebt, erscheint als eine sachgemässe Concession, welche die wissenschaftlichen Bedürfnisse der Naturerklärung unvermerkt dem unzureichenden philosophischen Standpuncte abgerungen haben, und welche darum nicht einfach als ausserwesentlich bei Seite gelassen werden darf. Aber auch so entbehren die aristotelische und die platonische Anschauung nicht des innern Zusammenhanges. „Aus Notwendigkeit geworden" ist für Plato alles dasjenige, was zwar nicht ohne den Einfluss der weltordnenden Vernunft, d. h. der Idee, entstanden, was aber doch von der Durchseelung der Natur durch die Weltseele unabhängig ist [2]. Ebenso geht jene notwendige Wirksamkeit der Materie bei Aristoteles nicht von der absolut formlosen Materie aus, sondern von der durch eine Form — welche der platonischen Idee entspricht — bereits bestimmten, und hat, wie bei Plato, ihr Gebiet auf dem Felde des rein körperlichen, der Beseelung Voraufgehenden.

Betrachten wir die der Materie eigene notwendige Wirkung in Beziehung zu der zweckstrebenden Thätigkeit, welche von der Form ausgeht, so kann jene in dreifacher Weise sich äussern: mitwirkend, selbstwirkend und gegenwirkend.

---

[1]) z. B. Phaed. 97 C ff.; s. S. 120.

[2]) S. S. 124.

a) Im ersteren Falle, der bis jetzt allein Berücksichtigung fand, tritt die der Materie eigene Kraft unter Leitung der Form in Thätigkeit. Sie wird von der zwecksetzenden Form benutzt und dadurch dem Zwecke dienstbar gemacht [1]). Die Materie erscheint hier neben der Form als Mitursache.

Belege dafür geben die oben [2]) schon angezogenen Beispiele, bei denen ein künstliches Instrument oder ein natürliches Organ zur Erreichung eines bestimmten Zweckes aus einer bestimmten, für gewisse Kraftwirkungen tauglichen Materie hergestellt sein muss. Reich an Belegen aus dem Gebiete der Natur sind besonders die Schriften über die Teile und über die Entstehung der Tiere. An vielen Beispielen wird hier gezeigt, wie eine bestimmte Einrichtung Zweck und Notwendigkeit in sich vereine [3]). Einerseits nämlich soll sie einem bestimmten Zwecke dienen, welcher im Organisationsplane des animalischen Wesens begründet ist. Andererseits aber wird sie auf die Notwendigkeit zurückgeführt, welche aus der besonderen Beschaffenheit des Stoffes folgt, den die Natur wie ein weiser Künstler für diesen Zweck ausgewählt hat [4]). Wenn z. B. bei der Bildung des animalischen Keimes unter dem Einflusse des Spermas in den Katamenien die festen Bestandteile zu umschliessenden Membranen zusammentreten, welche die gleichzeitig gesonderten flüssigen Bestandteile in sich befassen, so ist der Zweck, die passenden Existenzbedingungen für das sich entwickelnde Lebewesen zu schaffen; die notwendige Ursache aber liegt darin, dass die Zusammensetzung der Katamenien die gleiche ist, wie die der Milch, welche durch Lab gleichfalls zum Gerinnen gebracht wird [5]). Das Ausfallen des Geweihs beim Hirsche, dessen Zweck die Erleichterung des Tieres ist, hat seine notwendige Ursache in der Schwere jenes im Innern gediegenen Ansatzes [6]). Ebenso sind die Nieren fettig sowohl zu einem bestimmten Zwecke, wie wegen einer in den Stoffen des Körpers begründeten Notwendigkeit [7]). Dieselbe Benutzung des

---

[1]) de part. an. II 2, 663 b 22—24.

[2]) S. S. 267 f.

[3]) Vgl. anal. post. II, 11, 94 b 27.

[4]) de part. an. IV 10. 687 a 10—12.

[5]) de gen. an. II 4, 739 b 20—30.

[6]) de part. an. III 2, 663 b 12—14.

[7]) de part. an. III 9, 672 a 13—16.

Notwendigen zugleich zu bestimmtem Zweck zeigt sich ferner in der Einrichtung der Zähne [1]), der Brust [2]) u. s. w.

b) Wirkungen, die aus der Natur des Stoffes mit Notwendigkeit hervorgehen, werden auch dort erfolgen müssen, wo sie nicht von einem centralen Formprincip für die Erreichung bestimmter Zwecke verwertet werden. In der That legt Aristoteles der Materie auch eine solche, ausschliesslich der Notwendigkeit gehorchende Thätigkeit, ein Selbstwirken, bei.

α) Auf einer derartigen Notwendigkeit beruhen zunächst die Bewegungen der Elemente.

Diese Bewegungen sollen nämlich ihren Grund in den Unterschieden des Gewichtes haben, welches den verschiedenen Elementen eigentümlich ist. Den vier qualitativ bestimmenden Eigenschaften des Warmen und Kalten, Trocknen und Nassen treten die zwei ortsbestimmenden Eigenschaften der Leichtigkeit und der Schwere zu Seite. Das Feuer ist an sich leicht, die Erde an sich schwer. Luft und Wasser sind — in verschiedenem Grade — beziehungsweise schwer [3]). Leichtigkeit und Schwere der Elemente aber sind Eigenschaften, welche nach Aristoteles nicht etwa in der Masse der Stoffteilchen oder dgl., sondern darin ihren Grund haben, ob das fragliche Element seinen „natürlichen Ort“ [4]) oben oder unten besitzt [5]). Die (absolute) Schwere besteht darin, dass das betreffende Element seinen Ort unter, die (absolute) Leichtigkeit, dass es denselben über allem hat [6]). Actuell leicht ist darum dasjenige, was wirklich oben sich befindet [7]). Befindet sich dagegen von dem diesbezüglichen Element ein Teil unten, so ist derselbe nur potentiell leicht [8]). Eine solche Versetzung an den nicht naturgemässen Ort aber, wie sie hier angenommen wurde, kann einen doppelten Grund haben. Entweder ist das leichtere Element aus dem unten befindlichen schwereren, das schwerere aus dem oben befindlichen

---

[1]) de gen. an. V 8, 788 b 3 ff. 789 a 8—14.

[2]) de gen. an. IV 8, 776 b 31—33.

[3]) de cael. IV 4, 311 a 16—29; 5, 312 b 14—19.

[4]) *τόπος οἰκεῖος* phys. VIII 3, 253 b 34; 4, 255 a 3; de cael. I 7, 276 a 12.

[5]) Vgl. de gen. et corr. I 6, 323 a 6—9. Vgl. oben S. 242 Anm. 6 Schl.

[6]) de cael. IV 4, 311 a 16—18.

[7]) phys. VIII 4, 255 b 11. 15—17; de cael. IV 3, 311 a 3.

[8]) de cael. IV 3, 311 a 1; vgl. phys. VIII 4, 255 b 17—21.

leichteren entstanden, oder ein äusserer Zwang hat das Element aus seinem natürlichen Orte entfernt und hält es an dem ihm fremden fest. Eingeleitet wird diese Verschiebung der Elemente durch die ewige gleichmässige Bewegung des Himmels, der ihre Grenze nach oben bildet [1]).

Wie wird nun, fragt es sich jetzt, dies potentiell Leichte zu einem actuell Leichten, dies potentiell Schwere zu einem actuell Schweren? Mit andern Worten: wie kommt es, dass das Leichte nach oben steigt, das Schwere nach unten fällt [2])?

Aristoteles weist hier [3]) zunächst auf die bewegende Ursache hin, die z. B. das Wasser in Luft verwandelt und darum auch Grund seiner Aufwärtsbewegung sein soll, oder die — in dem andern der beiden oben genannten Fälle — das Hindernis entfernt, z. B. die Säule umstürzt, welche bis dahin ihre Belastung am Hinabsinken hinderte, oder die Steine hinwegnimmt, welche einen mit Luft gefüllten Schlauch unter Wasser festhielten [4]). Durch diesen Hinweis glaubt er den Widerspruch zwischen der anscheinenden Selbstbewegung der Elemente und seinem Satze, dass nur Lebendes sich selbst bewege (d. h. ein Teil den andern) zu entfernen [5]). Er meint dadurch zu zeigen, dass die Elemente zwar ein Princip der Bewegung in sich hätten, aber nicht der activen, sondern der passiven Bewegung [6]). Die Bewegung werde in gleicher Weise von jener bewirkenden Ursache hervorgebracht, wie etwa die Rückwärtsbewegung eines Balles, der von der Mauer zurückprallt, auf den Werfenden zurückzuführen sei [7]).

Indessen lässt sich nicht verkennen, dass dieser Vergleich

---

[1]) meteor. I 2, 339 a 30—32. Vgl. de gen. et corr. II 10, 336 a 15. ff.

[2]) de cael. IV 3, 311 a 1—6.

[3]) phys. VIII 4, 256 a 1—2; de cael. IV 3, 311 a 9—10.

[4]) phys. VIII 4, 255 b 25—26.

[5]) phys. VIII 4, 255 b 29; de cael. IV 3, 311 a 11—12.

[6]) phys. VIII 4, 255 b 30—31.

[7]) phys. VIII 4, 255 b 27—29; vgl. de cael. IV 3, 311 a 10—11. Dass infolge dieses Anstosses das Feuer sich nach oben, die Erde sich nach unten bewege, davon liege der Grund eben darin, dass das Feuer sich zu diesem, die Erde zu jenem Orte in Potenz befinde. Nach einem weitern Grunde verlangen, sei ähnlich, wie wenn man frage, weshalb das der Möglichkeit nach Gesunde, wenn es eine Veränderung erfährt, gesund, und nicht etwa weiss wird, weshalb das des Wachstums Fähige, wenn es verändert wird, nicht zur Gesundheit, sondern zur Grösse gelangt (de cael. IV 3, 310 b 16—19).

sehr wenig zutreffend, und dass jene Ursache in Wahrheit nur Veranlassung für die Bewegung ist. So lange daher Aristoteles nicht in den Elementen selbst eine active Kraft der Aufwärts- bezw. Abwärtsbewegung zu ihrem natürlichen Ort annimmt und nicht bloss eine passive Potenz, fehlt ihm auf seinem Standpuncte die zureichende Ursache jener Ortsveränderung.

In der That aber legt er ihnen, in teilweisem Widerspruch mit den oben angeführten Äusserungen, an andern Stellen unverkennbar ein solches actives Vermögen bei. Was anders soll es heissen, wenn er das Aufstreben der aus dem Wasser entstehenden Luft mit dem Zustande eines Menschen vergleicht, welcher die Wissenschaft bereits erworben hat und nun jeden ihrer Sätze betrachten kann, falls keine anderweitige Behinderung vorhanden, während das noch nicht in Luft verwandelte Wasser in der Weise in Potenz zu dem obern Ort sich befindet, wie der noch Lernende der Möglichkeit nach ein Wissender ist [1]? Denn die Potenz des Wissenden ist doch ein actives Vermögen, nicht bloss passive Veränderungsfähigkeit [2]. So werden wir denn nicht mehr eine blosse Ungenauigkeit darin erblicken, wenn Aristoteles z. B. die Abwärtsbewegung des Steines auf einen notwendigen Antrieb (ὁρμή) zurückführt und dieselbe ausdrücklich als eine Art von „Notwendigkeit" bezeichnet [3].

Das Letztere erhält noch eine anderweitige Bestätigung. Bei seiner Polemik gegen eine rein mechanische und ateleologische Naturauffassung geht Aristoteles von der Frage aus, was die Natur hindere, dass sie bei ihrem Wirken nicht etwa ohne Zweck und ohne Rücksicht darauf, weil es so besser ist, verfahre, etwa

---

[1]) phys. VIII 4, 255 a 30 -b 5.

[2]) Auch kann angeführt werden, dass nach de cael. IV 3, 310 b 24—26 zwar das Schwere und Leichte, aber nicht das ὑγιαστόν und αὐξητόν, ein Princip des Wandels in sich zu haben scheine. Denn ein passives Princip schliessen doch auch die letztern beiden ein. Wenn aber Aristoteles a. a. O. 310 b 31 ff. die leichtere Veränderlichkeit des sinkenden Schweren und des aufsteigenden Leichten gegenüber dem nicht so leicht zu actualisierenden potentiell Gesunden dadurch erklärt, dass die Materie des Schweren und Leichten dem formalen Sein (οὐσία) zunächst sei (wozu vgl. Simpl. p. 310 b 24—29 Karsten), so zeigt die schwankende Stellung zwischen Materie und Form, welche dem Element beigelegt wird, wie weit hier der ursprüngliche Begriff der Materie verlassen ist. — Vgl. ferner met. VII 9, 1034 a 16—19 und Bonitz z. d. St., p. 328.

[3]) anal. post. II 11, 95 a 1—3.

so, wie es regnet, nicht, damit das Getreide wachse, sondern aus Notwendigkeit; denn in dem letztern Falle sei es ja etwas Notwendiges, dass der in die Höhe geführte Wasserdunst sich abkühle und, nachdem er zu Wasser geworden, herabfalle [1]).

Hier wird von Aristoteles in dem zum Vergleiche herangezogenen Beispiele, entsprechend dem, was wir soeben über die Bewegungen der Elemente entwickelten, das Aufsteigen des Wasserdunstes, an welches die Abkühlung sich anschliesst, sowie das Herabfallen der Regentropfen, als eine notwendige Wirkung des Stoffes der auf den Zweck gerichteten Wirkung der gestaltenden Natur entgegengesetzt.

So sehen wir, wenn wir davon die Anwendung auf analoge Fälle machen, wie das Spiel der Elementarkräfte nach Aristoteles sich als eine selbständige Wirkung der ihnen innewohnenden Notwendigkeit erweist, bei der neben der Materie selbst zwar die bewegende Ursache, aber keine zwecksetzende Formalursache, beteiligt ist.

β) Auch innerhalb solcher Substanzen, welche im übrigen durch die Form bestimmt werden, zeigt sich die selbständige Kraft der Materie darin, dass auf ihr die individuellen und darum zufälligen Eigenschaften des Dinges beruhen [2]). Aus der Form nämlich gehen diejenigen Bestimmungen hervor, welche der ganzen Art wesentlich sind und daher bei einem jeden Individuum sich finden müssen. Da aber die Form bald in dieser, bald in jener Materie verwirklicht ist, so werden die verschiedenen Individuen ausser den gemeinschaftlichen Bestimmungen, welche der gleichen Form in ihnen entstammen, auch besondere Eigentümlichkeiten aufweisen, welche in der jedesmaligen Materie begründet sind. So ist es für bestimmte Lebewesen wesentlich, Augen zu haben. Das Auge nämlich dient zu einem Zwecke. Sein Besitz ergiebt sich daher mit der Form und ist aus diesem Grunde allen Individuen gemein. Aber dass diese Augen etwa graublau sind, ist nicht wesentlich und bildet daher auch keine gemeinschaftliche Eigentümlichkeit aller Individuen der Art, — denn in diesem Falle würde auch die graublaue Farbe zum Wesen gehören —, sondern hat seinen Grund in der Materie des Auges. Schliesst nämlich das Auge viel Feuchtigkeit ein, so ist es dun-

[1]) phys. II 8, 198 b 16—23.

[2]) Vgl. auch unten, S. 281 ff.: die Materie als Individuationsprincip.

kel; im entgegengesetzten Falle graublau [1]. Ähnlicher Art ist der Unterschied des Weissen vom Neger [2]) u. s. w.

Die Materie also ist der Grund der zufälligen Eigenschaften. Sie bildet das allumfassende Receptaculum. Neben den Bestimmungen, welche aus der Form hervorgehen und daher bei allen Individuen derselben Art sich finden, bietet sie auch für die ausserwesentlichen Bestimmungen den Platz [3]). Aus der Natur des jedesmaligen Stoffes aber gehen diese ausserwesentlichen Bestimmungen mit Notwendigkeit hervor. Sie sind darum, wenngleich nicht für die Art, so doch für das Individuum notwendig, solange seine Materie die gleiche bleibt. So löst sich der anscheinende Widerspruch, dass, vom Standpuncte der Artseigentümlichkeiten aus bemessen, nicht die notwendigen, sondern die zufälligen Eigenschaften aus der Notwendigkeit der Materie hervorgehen; denn was zufällig ist für die Art, kann doch in anderer Art, nämlich für das Individuum, notwendig sein [4]).

Gehen somit die zufälligen, nur für die verschiedenen Individuen charakteristischen Eigenschaften daraus hervor, dass innerhalb derselben Art für verschiedene Individuen die jedesmalige Materie eine verschiedene ist, so steht die Wahl gerade dieser Materie für dieses, jener Materie für jenes Individuum in Abhängigkeit von der bewirkenden Ursache. Die bewirkende Ursache ist es ja, welche in dem jedesmaligen Falle die Ausbildung der Form gerade in dieser Materie herbeiführt. Sonach ist auch das kein Widerspruch in der Lehre des Aristoteles, wenn wir neben dem Satze: die Materie ist Grund der zufälligen Eigenschaften, auch der Behauptung begegnen, die bewegende Ursache sei Grund derselben [5]).

γ) Auch das spontane Werden (*γίγνεσθαι ἀπὸ ταὐτομάτου*) [6]) führt Aristoteles auf eine der Materie eigene Kraft zurück.

Der Regel nach wird der Materie irgend eine Bestimmung durch die bewegende Ursache mitgeteilt, welch letztere die Bestim-

---

[1]) de gen. an. V 1, 778 a 32 - b 19; b 28—30.

[2]) met. X 9, 1058 a 34—b 12. Auch die Verschiedenheit der Geschlechter gehört hierher. Doch wird darüber unten, S. 280, noch weiter zu sprechen sein.

[3]) met. VI 2, 1027 a 13—15.

[4]) Vgl. de gen. an. V 1, 778 b 17—19.

[5]) de gen. an. V 1, 778 b 1; 8, 789 b 20. Vgl. met. VI 2, 1027 b 15—16.

[6]) Über das *ταὐτόματον* vgl. Zeller II³ b, 335.

mung in sich selbst bereits besitzt, sei es in materieller, oder — bei Kunstwerken — in immaterieller Weise, und welche aus diesem Grunde jene Bestimmung auch in etwas Anderem hervorrufen kann [1]. Diese Mitteilung der Bestimmung an die Materie seitens der bewegenden Ursache geschieht nun in vielen Fällen dadurch, dass in der Materie ein Princip hervorgebracht wird, welches von der betreffenden Bestimmung entweder schon ein Teil ist, oder an welches die betreffende Bestimmung sich unmittelbar anschliesst. So bringt der Arzt dadurch die Gesundheit hervor, dass er den Kranken sich bewegen und dadurch in Wärme geraten lässt. Hier ist die Wärme das Princip, welches entweder schon ein Teil der Gesundheit selber ist, oder aus welchem doch die Gesundheit unmittelbar folgt [2]. In ähnlicher Weise ist bei der Hervorbringung eines pflanzlichen oder tierischen Organismus der Samen das Princip, durch dessen Vermittelung die Natursache, d. h. der erzeugende Organismus, eine der seinen gleiche Wesensform entstehen lässt [3].

In den Fällen des spontanen Werdens dagegen soll die Materie jenes Princip der Veränderung in sich selbst tragen und so von sich aus in gleicher Weise bewegt und zu der gleichen Bestimmung geführt werden, wie sonst durch die künstlerische oder die Natursache [4]. So, wenn der Kranke von selbst gesund wird, weil infolge der Bewegung seines Körpers in diesem das gleiche Princip vorhanden ist, die Wärme nämlich, durch welches sonst der Arzt ihm die Gesundheit mitteilt [5]. Oder wenn bei der von Aristoteles angenommenen spontanen Entstehung von Organismen die Materie wegen ihrer eigentümlichen Constitution die Fähigkeit hat, aus sich selbst solche Veränderungen zu erfahren, die zur Ausbildung einer Form führen, wie sonst der Befruchtungsstoff sie in ihr entwickelt [6].

---

[1]) met. VII 9, 1034 a 21—24.

[2]) met. VII 7, 1032 b 25—30; 9, 1034 a 26—b 7 (wegen des Textes s. Bonitz p. 330).

[3]) met. VII 9, 1034 a 33—b 1. — [4]) met. VII 9, 1034 a 10—18.

[5]) met. VII 7, 1032 b 23—28; 9, 1034 a 21—30.

[6]) met. VII 9, 1034 b 5—6. Vgl. hist. an. V 1, 539 a 15—18. Die Urzeugung soll nämlich nach Aristoteles de gen. an. III 11, 762 a 9—27 dadurch bewirkt werden, dass unter dem Einfluss der Lebenswärme (θερμότης ψυχική, wo die ψυχή natürlich nicht bewusste Seele, sondern Lebensprincip ist), welche,

So sehen wir, wie die notwendige Wirkung der Materie in dreifacher Art der Formwirkung selbständig parallel läuft. Sie ist derselben analog in dem Spiel der Elementarkräfte. Sie ergänzt dieselbe, insoweit auf ihr die zufälligen Eigenschaften beruhen, welche neben den von der Form ausgehenden allgemeinen Eigenschaften die individuelle Substanz bestimmen. Sie vertritt dieselbe bei dem spontanen Werden.

c) Endlich kann die Materie der Form auch hemmend entgegentreten. Sie ist insofern Ursache der Unvollkommenheit.

Der Gedanke ist im Grunde platonisch [1]. Aber während Plato ihn vorwiegend ins Ethische wendet, verfolgt Aristoteles ihn auf naturwissenschaftlichem Gebiet.

Die zweckthätige Natur, führt Aristoteles diesen Gedanken aus, findet bei ihrem Bestreben, durch die Form in der Materie Zwecke zu verwirklichen, an der Materie vielfach ein Hindernis. Entweder hemmt der Stoff die volle Auswirkung der bezweckten Form, oder er bewirkt, dass neben der zweckvollen Form auch zwecklose Nebenwirkungen entstehen.

Zwecklose Nebenwirkungen, die bei der Ausbildung und der Ernährung der Organismen sich ergeben, sind z. B. die Ausscheidungstoffe, wie die Galle und dgl. [2]. Einem guten Hausverwalter gleich, der auch nichts Minderwertiges verkommen lässt, benutzt freilich die Natur auch wohl solche Ausscheidungen noch weiter [3]; aber darum beruht ihre Entstehung um nichts mehr auf einem Zweck [4].

Auf dem Widerstand der Materie gegen die Auswirkung der

---

wie Aristoteles mit dem alten Hylozoismus annimmt, in der ganzen Natur verbreitet ist (vgl. H. Siebeck, Die Lehre des Aristoteles von dem Leben und der Beseelung des Universums, Zeitschr. f. Phil. u. Philos. Krit., N. F. Bd. 60. 1872, S. 1—39), aus dem Gemisch erdiger und wässeriger Bestandteile sich ein schaumiges Bläschen bildet, in welchem die eingeschlossene Wärme den Garkochungsprocess hervorruft, der sonst (s. S. 280) von dem befruchtenden Samen herbeigeführt wird (vgl. G. H. Lewes, Aristoteles. Ein Abschnitt aus einer Geschichte der Wissenschaften. Übers. v. J. V. Carus. Leipzig 1865. S. 374 ff.).

[1]) S. S. 205 f.

[2]) de part. an. IV 2, 677 a 12—15.

[3]) de gen. an. II 6, 744 b 16—17; de part. an. IV 2, 677 a 16—17. Die Natur fertigt aus jenen περιττώματα Knochen, Sehnen, Haare, Klauen u. dgl.: de gen. an. II 6, 744 b 24—26.

[4]) de part. an. IV 2, 677 a 17—19.

Form aber beruht es, dass das Hervorgebrachte nicht selten hinter dem Hervorbringenden hinsichtlich der Vollkommenheit seiner Form zurückbleibt. Sowohl auf dem Gebiete der Kunst, wie auf dem der Natur, finden sich derartige Fehlversuche [1]). Solche Fehlgriffe der Natur, durch eine unvollkommene Bewältigung der Materie herbeigeführt, sind z. B. die Missgeburten [2]). In andern Fällen ist der Abstand von der vollendeten Form weniger bedeutend. So, wenn das Pferd ein Maultier hervorbringt [3]). Eine Unvollkommenheit, eine Art von Missgeburt [4]), eine Verstümmelung [5]), ist es auch, wenn das Männliche ein Weibliches erzeugt. Obwohl nämlich der Unterschied der Geschlechter von der grössten Bedeutung ist, da der Fortbestand der Art auf ihm beruht [6]), so wird derselbe von Aristoteles doch nicht mit der Wesensform, sondern mit der Materie in Beziehung gebracht [7]). Das Weibliche entsteht, wenn der männliche Bildungsstoff, der das neue Wesen durch eine Art von Garkochung in dem weiblichen Bildungsstoff heranbildet, über diese Materie nicht völlig Herr werden kann [8]).

Eine letzte Folge der schlechten Beschaffenheit der Materie endlich ist es, dass die Perioden des Entstehens und des Verge-

---

[1]) phys. II 8, 199 a 33—b 4.

[2]) de gen. an. IV 4, 770 b 9—17. Vgl. ebd. 3, 769 b 7—13.

[3]) met. VII 9, 1034 b 3—4.

[4]) de gen. an. IV 3, 767 b 5—6.

[5]) de gen. an. II 3, 737 a 27—28. Vgl. Plat. Tim. 42 A—B. 90 E.

[6]) de gen. an. IV 3, 767 b 8—10.

[7]) met. X 9, 1058 a 29 ff. Eine Erläuterung dieser Stelle bei Alexander von Aphrodisias, de an. lib. II, Suppl. Aristotel., ed. Acad. litt. reg. Boruss., II b, p. 168, 22 ff.

[8]) de gen. an. IV 1, 766 a 16—21. — Die Entstehung der besonderen Organe beim Männchen und beim Weibchen sucht Aristoteles dadurch zu erklären, dass die Natur beiden Geschlechtern verschiedene Fähigkeiten verliehen habe. Mit der Fähigkeit nämlich sei auch das Organ gegeben. Beides bilde sich gemeinschaftlich und in gegenseitiger Abhängigkeit aus. So sei auch die Fähigkeit zu sehen an das Auge, aber ebenso umgekehrt die volle Entwicklung des Auges an das Sehen gebunden. Wenn aber ein wichtiger Teil sich umwandele, so trete auch eine Verschiedenheit der Gestalt in dem Gesamtbau des Tieres ein, wie man an den Eunuchen mit ihrem weibischen Gesamthabitus sehen könne (de gen. an. IV 1, 766 a 3—10. 22—28). — So beachtenswert diese Bemerkungen an sich sind, so machen sie doch die der Materie zugeschriebene Rolle um nichts klarer.

hens nicht so gleichmässig verteilt sind, wie sie entsprechend der Ebenmässigkeit der in der Ekliptik verlaufenden Sonnenbahn, von welcher der Wechsel der Jahreszeiten abhängt, es sein sollten. Durch die Mischung der Stoffe unter einander nämlich wird die Materie, welche der Form zugrunde liegt, vielfach verunreinigt. Diese Verunreinigung der Materie aber führt in vielen Fällen einen rascheren Zerfall herbei, als er ohne eine solche Unregelmässigkeit der stofflichen Grundlage eingetreten sein würde [1]).

4. Die Materie als Individuationsprincip.

Bereits oben [2]) wurde hervorgehoben, dass die Materie nach Aristoteles die Quelle ist, aus welcher die zufälligen und individuellen Eigenschaften fliessen. Aber die Bedeutung der Materie für das Individuum ist dadurch noch nicht erschöpft, dass dieselben Ursache seiner individuellen Eigenschaften ist; sie ist vielmehr überhaupt Ursache seiner Individuation.

Um eine historische Würdigung dieser Theorie des Aristoteles zu ermöglichen, müssen wir auf ihre Voraussetzungen und deren Zusammenhang mit platonischen Gedanken zurückgehen.

Aus dem Begriffe des Wissens als einer festen und unerschütterlichen, stets sich gleichen und ewig giltigen Erkenntnis hatte Plato gefolgert, dass auch das Sein, welches das Object dieser Erkenntnis bilde, ein ewiges, stets sich gleiches und unveränderliches sein müsse.

Aristoteles übernimmt diesen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundsatz Plato's. Auch er beschreibt das Wissen als eine feste [3]), durch nichts zu erschütternde [4]), stets wahre [5]) Erkenntnis. Mit Plato verlangt er demgemäss für das Wissen ein Object, welches, notwendig in sich [6]), jeder Möglichkeit des Andersseins [7]) oder des Untergangs [8]) entnommen ist.

---

[1]) de gen. et corr. II 10, 336 b 20—24.
[2]) S. S. 276 f.
[3]) top. V 3, 131 a 23.
[4]) top. V 2, 130 b 16; 4, 133 b 29—31; 5, 134 b 16—17; VI 8, 146 b 2.
[5]) anal. post. IV 19, 100 b 7—8.
[6]) eth. Nic. VI 6, 1140 b 31—32.
[7]) anal. post. I 2, 71 b 15—16; 4, 73 a 21; 6, 74 b 6.
[8]) anal. post. I 8, 75 b 24—25.

Nun besteht hinsichtlich eines jeden Dinges das Wissen darin, dass wir das Wesen desselben, das was es ist (*τὸ τί ἦν εἶναι*), angeben können [1]). Mithin muss, wegen dieser Entsprechung von Erkenntnis und Erkanntem, das Wesen des Dinges, d. h. dasjenige, in welchem sein eigentümliches Sein besteht, etwas stets sich Gleiches, Unveränderliches und Unvergängliches sein. Dieses Wesen ist, wenn wir es als Object unseres Wissens betrachten, Begriff (*λόγος*). Das reale Ding aber erhält sein Wesen durch die Form (*εἶδος, μορφή*), ja diese ist sein reales Wesen (*οὐσία*). Dabei ist es für den Realismus des Aristoteles selbstverständlich, dass Begriffswesen und Sachwesen zusammenfallen. Die Form ist zugleich Begriff (*λόγος*) [2]). — Wie die platonische Idee, ist also auch bei Aristoteles die zugleich reale und begriffliche Form als Object des Wissens in sich jedem Wechsel entnommen.

Das gilt nun in doppelter Hinsicht.

Einmal lässt die Form keinerlei Abänderung ihres Bestandes zu. Sie kann nicht in etwas anderes umschlagen. Denn wäre dieses der Fall, so würde sie nicht mehr diese bestimmte Weise des Seins, sondern eine ganz andere begründen [3]). Oder begrifflich gefasst: wenn wir die Formen, d. h. die begrifflichen Wesenheiten, aufgrund ihrer gemeinschaftlichen und unterschiedenen Merkmale in ein abgestuftes System von Gattungen bringen, entsprechend dem platonischen System der Ideen, so wird jede Verschiedenheit der Form eine Art constituieren [4]).

Zweitens ist die Form, gleich der platonischen Idee, unentstanden und unvergänglich [5]). Denn wäre sie geworden, so wäre

---

[1]) met. VII 6, 1031 b 6—7.

[2]) Vgl. z. B. de caelo I 9, 277 b 30—278 a 4, wo *εἶδος* (species), *μορφή* (forma), *τὸ τί ἦν εἶναι* (quiditas) und *λόγος* (ratio) gleichbedeutend gebraucht werden. Für *εἶδος=οὐσία* (essentia, substantia) s. Bonitz, Ind. Aristot. 219 a 41 ff. Dass aber Aristoteles in der That die physische Form mit dem begrifflichen Wesen identificiert, ergiebt sich aus den Stellen, wo nicht der mehrdeutige Ausdruck *εἶδος*, sondern der bestimmtere Terminus *μορφή* synonym mit solchen Ausdrücken verwandt wird, die zur Bezeichnung des begrifflichen Wesens dienen; vgl. met. VIII 1, 1042 a 29; de an. II 2, 414 a 9; de gen. et corr. II 9, 335 b 7 (*λόγος*); de gen. et corr. II 9, 335 b 35 (*τὸ τί ἦν εἶναι*).

[3]) met. IV 4, 1007 a 23—27.

[4]) met. X 9, 1058 b 1—2: *ὅσαι μὲν ἐν τῷ λόγῳ εἰσὶν ἐναντιότητες, εἴδει ποιοῦσι διαφοράν.*

[5]) met. VII 8, 1033 b 14—17; 9, 1034 b 8; VIII 3, 1043 b 17 5, 1044 b 22—24; XII 3, 1069 b 35. 1070 a 15.

sie, wie alles, was wird [1]), aus etwas geworden. Sie müsste also aus Materie und Form bestehen. Diese letztere Form bestände wieder aus Materie und Form, und so weiter ohne Aufhören [2]). Auf denselben Denkwiderspruch würde auch die Annahme eines Vergehens der Form führen [3]). — Wie dem Werden und Vergehen, so ist die Form überhaupt jeder Bewegung entnommen [4]). Alles dieses aber gilt sowohl für die substantialen, wie für die accidentalen Formen [5]).

Obschon also die Form etwas Einheitliches und Unveränderliches ist, so bietet uns gleichwohl die sinnliche Wahrnehmung von jeder Art mehrere Dinge, von denen zugleich ein jedes entsteht und vergeht. Der Einheit und Unveränderlichkeit der Form, welche das Object des vernünftigen Wissens bildet, steht die Vielheit und die Veränderlichkeit der Individuen gegenüber, welche die sinnliche Wahrnehmung uns zeigt. Beide Bestimmungen, Mehrheit und Unbeständigkeit, bilden die charakteristische Eigentümlichkeit des Individuellen, im Gegensatz zu dem einen und bleibenden Wesen der Art.

Der Grund jener Vielheit nun kann offenbar nicht in der Form liegen; denn jeder Formunterschied ist Artsunterschied, und die letzte Art ist logisch nicht weiter teilbar [6]). Dasselbe gilt von der Veränderlichkeit der Individuen. Auch sie kann nicht auf die unveränderliche Form zurückgeführt werden.

Aber das sinnfällige Individuum schliesst, neben der Form, als zweiten Factor die Materie ein. Es fragt sich daher, ob die Vielheit und Veränderlichkeit der Individuen in dieser ihren Grund haben kann.

Was nun die Materie in der That zum Princip der Individuation geeignet macht, ist der Umstand, dass sie als blosse Möglichkeit nichts in sich hat, was der Teilung widerstritte [7]). Da

---

[1]) S. S. 214 u.

[2]) met. VII 8, 1033 a 34—b 16; XII 3, 1070 a 2—4.

[3]) met. VII 15, 1039 b 20—27.

[4]) phys. V 1, 224 b 4—13; met. XI 11, 1067 b 9—11.

[5]) met. VII 9, 1034 b 13—16.

[6]) met. VII 8, 1034 a 8: *ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.* XI 9, 1058 b 9—10: *τοῦτο* (der Begriff „Mensch") *δ' ἐστὶ τὸ ἔσχατον ἄτομον.* Vgl. III 3, 998 b 28—29; X 8, 1058 a 18—21; auch anal. post, II 13, 97 a 18—19,

[7]) S. S. 265.

sich nun die Materie wie das Aufnehmende zur Form verhält, so steht von ihrer Seite nichts im Wege, dass dieselbe Form mit mehreren Teilen der Materie in Beziehung trete. Ermöglicht die Materie so eine Mehrheit von Individuen, so begründet sie zugleich die Vergänglichkeit des Individuellen dadurch, dass sie als indeterminierte Möglichkeit zu keiner bestimmten Form in einem notwendigen Verhältnis steht.

Das Erste führt Aristoteles besonders deutlich da aus, wo er die Frage nach der Möglichkeit mehrerer Welten untersucht. Obwohl auch hinsichtlich der Welt der Unterschied von Form und Materie zu machen sei, so soll doch aus dem Grunde nur eine einzige Welt möglich sein, weil diese eine Welt schon alle Materie in sich befasse. So würde auch, wenn aus allem Fleische ein Fleisch würde und wenn dieses eine Fleisch als Materie dann die Krummnasigkeit aufnähme, nur eine einzige gewaltige krumme Nase existieren; ebenso nur ein Mensch, wenn derselbe allen Fleisch- und Knochenstoff in sich vereinigte [1]. — Unverkennbar wird hier die Möglichkeit mehrerer Individuen derselben Art davon abhängig gemacht, dass die teilbare Materie in verschiedenen ihrer Teile die gleiche Form aufnehme [2]. Auf diese Weise wird das aus Form und Materie bestehende Ganze (σύνολον) verschieden sein, ohne dass die Form als solche einen Unterschied aufwiese [3]. Der Unterschied zwischen dem Callias und dem Socrates beruht, wie Aristoteles anderswo ausführt, darauf, dass dieser bestimmte Artsbegriff dort von diesem Fleisch und diesen Knochen, hier von jenem Fleisch und jenen Knochen aufgenommen ist. Beide unterscheiden sich durch die verschiedene Materie, während die begriffliche Form als unteilbare Art dieselbe ist [4].

---

[1]) de cael. I 9, 278 a 22—35.

[2]) Mit Unrecht findet Zeller II[3] b, 341 Anm. auch in met. VII 8, 1033 b 18—19: *ἐν παντὶ τῷ γιγνομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι* (Zeller übersetzt: und deshalb ist) *τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε* den Sinn, dass nur der Stoff Grund der Individualität sei. Die Worte *καὶ ἔστι κτλ.* bedeuten vielmehr, dass der eine Bestandteil Form, der andere Materie sei; vgl. Zeile 12: *δείξει γὰρ διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην, τὸ δ' εἶδος.* de an. III 4, 429 b 14: *ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμὸν τόδε ἐν τῷδε.*

[3]) met. X 9, 1058 b 8—10.

[4]) met. VII 8, 1034 a 5—8. Vgl. met. IX 7, 1049 a 23—24; I 6, 988 a 1—7.

Ebenso betont Aristoteles wiederholt, dass die Entstehung weder die Form noch die Materie als solche betreffe, sondern nur die Vereinigung (*σύνοδος*) beider [1], nur das aus Form und Materie Zusammengesetzte [2]. Weder das Erz, noch die Kugelform wird, sondern die eherne Kugel [3]. Nicht das Haus — die begriffliche Form — entsteht, sondern dieses Haus, d. h. die Verbindung der Form mit einer bestimmten Materie [4].

Der Grundgedanke dieser Theorie führt auf Plato zurück. Auch das platonische System lässt die wechselnden Einzeldinge durch die Verbindung der beiden in sich unveränderlichen Principien, der Idee und der „Aufnehmerin", d. h. der Materie, zustande kommen. Aber dieser Abhängigkeit des Aristoteles von Plato tritt ein tiefgreifender Unterschied gegenüber. Das Verhältnis des begrifflichen oder formellen Factors zur Materie ist bei Aristoteles ein anderes als bei Plato.

Nach Plato existiert die Idee gesondert von den Individuen. Was in die Materie eintritt und mit der Materie zusammen das Individuum ausmacht, ist nicht die Idee selbst, sondern das Abbild der Idee. Für Plato bleibt darum die Idee selbst eine einzige, wie gross auch die Zahl der Individuen sein möge, die nach ihrem Muster entstanden sind. Die Einheit des abstracten Denkbegriffs ist hier auch für die Realität consequent festgehalten. Die Idee ist Monade [5].

Aristoteles bekämpft an der platonischen Ideenlehre vor allem die gesonderte Existenz jener begrifflichen Wesenheiten. Er betont dem gegenüber, dass die Form sowenig wie die Materie [6] gesondert existieren könne [7]. Was das Individuum als gestaltendes Princip einschliesst, ist darum nicht das Abbild einer gesondert existierenden Idee, sondern die Wesensform selber. Darum ist es auch nicht eine über den Individuen stehende gemeinschaftliche Idee, welche bei der Entstehung eines neuen Individuums

---

[1]) met. VII 8, 1033 b 16—18. (Dagegen gehört met. VII 11, 1037 a 30 nicht hieher; vgl. S. 262 Anm. 5).

[2]) *τὸ ἐκ τούτων* met. VIII 3, 1043 b 18.

[3]) met. VII 8, 1033 a 30. 32. b 16; 9, 1034 b 11; XII 3, 1070 a 3. Vgl. VIII 5, 1044 b 23 (das weisse Holz, nicht die Weisse, wird).

[4]) met. VII 15, 1039 b 24—25.

[5]) *μονάς* Plat. Phileb. 15 B; *ἑνάς* ebd. 15 A.

[6]) S. S. 236. — [7]) S. S 262 Anm. 2.

das Formelement in dieses eintreten lässt. Diese Mitteilung erfolgt vielmehr von seiten eines bereits bestehenden, Individuums. Nicht die Idee bringt den Menschen hervor, sondern das eine, aus Form und Materie bestehende, Individuum das andere, Peleus den Achilleus u. s. w. [1]). Alles wird von einer synonymen Ursache [2]), d. h. einer solchen, welche die betreffende Form, nach der das neu Entstehende begrifflich gedacht und benannt wird, bereits in sich trägt. Es gilt das sowohl für die Wirksamkeit der Natur, wie für die der Kunst, wenn auch nicht ganz in derselben Weise. Wo nämlich etwas von Natur wird, besitzt die betreffende Ursache die gleiche Form in ihrem physischen Sein. So, wenn der Mensch den Menschen erzeugt [3]). Wo dagegen etwas durch Kunst entsteht, hat der Künstler die betreffende Form immaterieller Weise in seinem Geiste. So, wenn der Baumeister vermöge der Kunst des Häuserbaus, die in seinem Geiste ist, den Baumaterialien die Form des Hauses mitteilt, oder wenn der Arzt vermöge seines Wissens von der Gesundheit dem Körper die Gesundheit verschafft [4]).

Diese principielle Abweichung aber zwang den Aristoteles, die Einheit und Unveränderlichkeit der Form in dem Sinne, in welchem Plato der Idee die Einheit und Unveränderlichkeit beilegte, aufzugeben. Nach ihm ist die gleiche Form in den verschiedenen Individuen derselben Art real vervielfältigt. „Wie die Materie in dir, so ist auch die Form in dir eine andere als die meinige“ [5]). Natürlich sind diese Formen nicht durch ihren Inhalt oder durch ihre Wesensbestimmungen, sondern nur hinsichtlich ihrer Existenz, nur der Zahl nach, verschieden. Wenn

---

[1]) met. XII 5, 1071 a 19—24. Vgl. VII 8, 1033 b 26—33. 1034 a 2—5; IX 8, 1049 b 24—29.

[2]) met. XII 3, 1070 a 4—5: *ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται ἡ οὐσία.* VII 9, 1034 a 22: *πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου* (über den wechselnden Gebrauch von *ὁμώνυμος* und *συνώνυμος* vgl. Bonitz p. 330). Die bewirkende Ursache ist *φύσις ὁμοειδής*: met. VII 7, 1032 a 24.

[3]) S. S. 249. Anm. 2.

[4]) met. VII 7, 1032 a 26—b 14; 9, 1034 a 21—24. 30—b 4. Die *ἰατρική* ist nämlich *λόγος τῆς ὑγιείας*, vgl. met. XII 3, 1070 a 30: 10, 1075 b 10.

[5]) met. XII 5, 1071 a 27—29: *καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ εἴδει ἕτερα* (sc. *αἴτια καὶ στοιχεῖα*), *οὐκ εἴδει, ἀλλ᾽ ὅτι τῶν καθ᾽ ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά*

auch überall da, wo die Form oder Wesenheit nur in der Materie Bestand hat, eine unbegrenzte Anzahl von Individuen möglich ist, so eignet diesen allen doch eine Form von überall gleicher Beschaffenheit (sie sind *ὁμοειδῆ*) [1]).

Wenn aber das neu entstandene Individuum neben seiner individuellen Materie auch seine eigene individuelle Form einschliesst, welche von derjenigen der bewirkenden Ursache der Zahl oder Existenz nach verschieden ist, so lässt sich dieser Form das Werden und Vergehen nicht mehr länger absprechen. In der That giebt Aristoteles zu, dass die Form nicht vor, sondern gleichzeitig mit dem Einzelding sei, und dass sie, mit Ausnahme der vernünftigen Seele, nicht länger bestehen bleibe, als das Einzelding dauere. Die Gesundheit z. B. soll nur dann vorhanden sein, wenn der Mensch gesund ist; ebenso die Gestalt der runden Kugel nur zugleich mit dieser ganzen runden Kugel selbst [2]). Ist also nach Aristoteles die Form jetzt da, während sie früher nicht war und später nicht sein wird, so muss er auch ein Entstehen und Vergehen für dieselbe einräumen. Hier kann die Ewigkeit der Art nur darin liegen, dass in dem ewigen Laufe der Welt, die nach Aristoteles ja unentstanden ist, das Individuum durch die Zeugung seine Wesensform in einem andern Individuum stets wieder erneuert [3]).

Damit aber ist die ursprüngliche, dem Platonismus entstammende Behauptung, nicht die Form werde und vergehe, sondern nur die Vereinigung (*σύνοδος*) von Form und Materie, völlig verlassen. Aristoteles freilich sucht diese Lücke künstlich zu überbrücken. Die Form soll nicht an sich, sondern nur in accidenteller Weise entstehen, insofern nämlich, als das Ganze entstehe, zu dem sie gehöre [4]). Allein eine solche accidentelle Entstehung der Form würde doch nur dann keine Entstehung der Form selbst sein, wenn diese Form nur äusserlich, nur in accidenteller Weise, bald zu diesem, bald zu jenem Teile der Materie in Beziehung

---

[1]) de cael. I 9, 278 a 18—20.

[2]) met. XII 3, 1070 a 21—27.

[3]) de an. II 4, 415 a 25—b 2; de gen. an. II 1, 731 b 31—732 a 1. Ähnliches gilt auch von dem ewigen Kreislauf der Elemente: de gen. et corr. II 11, 338 b 16—18. Auch jener Gedanke ist übrigens bereits platonisch; vgl. sympos. 207 D.

[4]) met. VII 8, 1033 a 28—30.

träte, in sich aber gleich der platonischen Idee als eine specifisch und numerisch identische verharrte. Wenn aber die Form, weil sie nicht getrennt, sondern nur in der Materie existiert, aus diesem Grunde auch nur in der Materie, nur als Teil des Individuums, wird, so hört darum ihr Werden doch nicht auf, ein Werden zu sein.

So liegt hier in der That ein Widerspruch des aristotelischen Systemes vor [1]). Den Grund desselben dürfen wir wohl in dem Umstande suchen, dass hier verschiedene Gedankenreihen zusammentreffen, welche völlig auszugleichen dem Aristoteles nicht gelungen ist.

Wenn Aristoteles die Form, wie Plato die Idee, als unentstanden und unvergänglich, sowie aller Veränderung entnommen bezeichnet, so hat er den abstracten Begriff der Art im Sinne, der ja alle Individuen in seiner Einheit befasst und nicht mit den Individuen wird und vergeht. Wenn er dagegen die Form mit den Individuen sich vervielfältigen, wenn er dieselbe nur mit den Individuen, nicht vor oder nach ihnen existieren lässt, so geht das auf die Form als physischen Bestandteil des Individuums. Beides aber wird von Aristoteles in diesem Zusammenhange ganz und gar nicht geschieden [2]). Der eine, unveränderliche Begriff wird von ihm, dem realistischen Grundzug des antiken Denkens entsprechend [3]), zu etwas Realem hypostasiert [4]). Aber nicht,

[1]) Der wahre Ausgleich dieses Widerspruches wird erst möglich durch eine richtige Verbindung platonischer Gedanken — in der umgebildeten Form, in der sie namentlich durch Augustinus der christlichen Philosophie zugeführt wurden — mit den aristotelischen. Ewig ist die Idee als bleibender Typus, aber nicht eine, man weiss nicht wo, gewissermassen in der Luft über den Erscheinungen schwebende, sondern die Idee als Gottesgedanke; stets erneuert ist ihr Abbild in der Welt des Endlichen.

[2]) Hier scheidet sich die vorstehende Entwickelung von den Ausführungen von Hertling's a. a. O. S. 48 ff., mit denen sie sich sonst in den Hauptpuncten berührt. Schon das Verhältnis des Aristoteles zu Plato scheint mir mit Zeller II[3] b, 342, 1 eine ursprüngliche Gleichsetzung von Form und Wesen zu verlangen (s. o. S. 282 Anm. 2), für deren ursprüngliche Trennung kein einziger Ausspruch des Aristoteles angeführt werden kann.

[3]) Vgl. v. Hertling a. a. O. S. 94 ff.

[4]) Vgl. z. B. met. VII 11, 1036 a 26—29: *ἀπορεῖται δ' εἰκότως καὶ ποῖα τοῦ εἴδους μέρη καὶ ποῖα οὔ, ἀλλὰ τοῦ συνειλημμένου. καίτοι τούτου μὴ δήλου ὄντος οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι ἕκαστον· τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός.* Hier wird das *εἶδος* als *τὸ καθόλου*, auf welches die Definition geht — also der

wie es consequent gewesen wäre, zu der in sich ungeschiedenen, über den Individuen stehenden platonischen Idee; denn diese erscheint für die Naturerklärung überflüssig; sondern zu der immanenten Wesensform des Individuums. Darum muss die Individuation, welche Aristoteles, wie Plato, von der Materie ausgehen lässt, das *εἶδος* in sich selber betreffen, es real vervielfältigen; das *εἶδος* muss kommen und gehen, wie bei Plato die Bilder der Idee in die Materie ein- und aus ihr austreten. Weil nun aber der ursprüngliche platonische Gedankenkreis auch bei Aristoteles zu fest haftet, um völlig ausgemerzt zu werden, so bleiben jene Sätze von dem unentstandenen und unvergänglichen Sein der Form stehen, obschon diese eigentlich nur für den abstrahierten logischen Allgemeinbegriff Geltung haben, den er doch anderswo von der realen Substanz richtig unterscheidet.

Noch in anderer Weise offenbart sich dieser innere Gegensatz der Principien. Es fragt sich, ob die Materie, welche den Grund der Individuation bildet, auch zum Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι, λόγος, οὐσία*) gehört. Offenbar nicht, da ja die aristotelische Lehre, ihrem Ursprunge aus der platonischen gemäss, Form und Wesen zusammenfallen lassen muss. In der That wird auch an zahlreichen Stellen von Aristoteles ausdrücklich gelehrt, dass die Materie zwar einen Teil der zusammengesetzten Einzelsubstanz, aber nicht auch des Wesens bilde [1]). Andererseits aber lässt sich

---

Artsbegriff — ohne jede weitere Bemerkung mit dem *εἶδος* als Teil des *συνειλημμένον* — also der Form des Individuums — identificiert.

[1]) met. VII 11, 1037 a 24—29: Zum *λόγος* der *οὐσία* gehören nicht die Teile, welche die Materie bilden, da diese vielmehr nur einen Teil der zusammengesetzten Einzelsubstanz ausmachen. Darum giebt es von der individuellen Einzelsubstanz mit Einschluss der Materie nur in gewisser Weise einen *λόγος* (d. h. hier eine Definition). Wohl aber ist ein solcher hinsichtlich der *πρώτη οὐσία* (d. h. hier der Form) vorhanden, wie beim Menschen hinsichtlich der Seele. — Ebd. VII 10, 1035 b 14—16: Die Seele ist *κατὰ τὸν λόγον οὐσία* und *τὸ τί ἦν εἶναι* für den beseelten Körper. — Ebd. VII 10, 1035 a 18—21: Knochen, Sehnen, Fleisch sind beim Menschen nicht Teile der *οὐσία*, auf welche der *λόγος* geht, sondern des *σύνολον* (ebenso VII 11, 1036 b 3—8. 1037 a 32—33). Nur das *συνειλημμένον*, wie z. B. das Individuum Callias, vergeht darum in Fleisch und Knochen (met. VII 10, 1035 a 25—33). Darum wird auch met. VIII 3, 1043 a 34—36 (vgl. VII 10, 1036 a 16—25) gefragt, ob die Seele im Körper oder die Seele allein (wie unter den mittelalterlichen Aristotelikern Averroes lehrte, nach dem die Materie des Menschen nur in der Pseudo-Definition des Individuums, nicht in der eigentlichen Definition vor-

nicht leugnen, dass der allgemeine Begriff alles das umfassen muss, worin die sämtlichen Individuen übereinstimmen [1]. Nun stimmen aber die menschlichen Individuen nicht nur darin überein, dass sie eine Seele besitzen, welche die Form des Menschen ist, sondern auch darin, dass sie einen Leib haben, welcher die Materie dieser Form bildet. So hören wir denn von Aristoteles auch wieder, dass in den Allgemeinbegriff auch die Materie im allgemeinen aufgenommen werden müsse [2], also z. B. in den Allgemeinbegriff des Menschen zwar nicht diese Knochen und dieses Fleisch, wohl aber Knochen und Fleisch im allgemeinen [3], und dass daher die sinnfälligen Substanzen, welche das Object des Naturphilosophen bilden und denen es wesentlich ist, Veränderungen zu erleiden, aus diesem Grunde nicht ohne ihre Materie definiert werden können [4]. Vielmehr müsse hier die Materie in die Definition aufgenommen werden, ebenso wie man wohl die Krummheit, aber nicht die Krummnasigkeit, ohne die Nase definieren könne, welche in diesem Falle der Krummheit als Materie diene [5].

Solche Widersprüche, wie sie uns hier entgegentreten, wollen historisch begriffen, nicht durch unzulängliche Interpretationskünste überdeckt werden. Zu beachten aber ist, dass auch diese in die Definition aufgenommene Materie wiederum nicht die un-

---

kommt: vgl. met. VII, comm. 34, fol. 222 E der S. 231 Anm. 2 Schl. citierten Ausgabe) das Lebewesen ausmache. — Ferner de cael. I 9, 277 b 30—278 a 4: In allen Natur- oder Kunstgegenständen ist die Form an sich und die mit der Materie verbundene Form zu unterscheiden, z. B. die Gestalt der Kugel und die eherne oder goldene Kugel, die Form des Kreises und der eherne oder hölzerne Kreis. Denn wenn wir das Wesen der Kugel oder des Kreises (*τὸ τί ἦν εἶναι σφαίρᾳ ἢ κύκλῳ*) angeben, führen wir in dem *λόγος* das Gold oder das Erz nicht auf.

[1] Vgl. anal. post. II 13, 97 b 7—8.

[2] met. VII 10, 1035 b 27—31 (wozu vgl. Bonitz, Comment. p. 336; ganz verfehlt ist die Erklärung der Stelle bei Ps.-Alexander, p. 477, 8 ff. Bonitz); met. VII 11, 1037 a 5—7.

[3] das Beispiel nach met. VII 8, 1034 a 5—8.

[4] met. VII 11, 1036 b 28—30; [XI 7, 1064 a 19—30]. Vgl. phys. II 2, 194 a 12; de an. I 1, 403 a 29 ff.

[5] met. V 1, 1025 b 31—34; [XI 2, 1064 a 21—26]. Die *σιμότης* als *κοιλότης* der Nase ist ein unzählige Male von Aristoteles wiederholtes und variiertes Beispiel; vgl. soph. el. 13, 173 b 10—11; 31, 182 a 4—6; phys. I 3, 186 b 22—23; II 2, 194 a 6—7; de an. III 4, 429 b 14; 7, 431 b 13—15; VII 5, 1030 b 17—18. 30—34; 10, 1035 a 4—6 u. 5.

bestimmte Möglichkeit aller Formen ist, sondern ein bestimmter Stoff, der in den von Aristoteles gegebenen Beispielen sogar als ein bereits organisierter (Fleisch, Knochen und dgl.) erscheint.

4. Die intelligibele Materie.

Der Begriff der Materie ist für Aristoteles zunächst ein naturphilosophischer. Er ist erwachsen aus dem Bedürfnis, die Veränderungen innerhalb der physischen Welt zu erklären.

Aber dieser Begriff gewinnt eine weitere Bedeutung. Wie in der spätern Lehre Plato's die Kategorien der Grenze und des Unbegrenzten nicht nur auf die physische Welt, sondern auch auf das Mathematische und auf die abstracten Begriffe angewendet werden, so in der aristotelischen Philosophie der Gegensatz von Form und Materie. Der sinnlichen Materie (*ὕλη αἰσθητή*), d. h. der Materie des sinnlich Wahrnehmbaren [1]), tritt die intelligibele Materie (*ὕλη νοητή*) zur Seite. Diese aber ist wiederum eine mathematische und eine begriffliche.

a) Die mathematische Materie [2]).

Die Geometrie behandelt nicht, wie die Platoniker meinen, etwas von den sinnfälligen, veränderlichen Körpern gesondert Existierendes. Aber wenn ihr Object auch nicht real von dem Objecte des Physikers, nämlich dem der Veränderung unterworfenen Körper (*σῶμα κινητόν*), getrennt ist, so ist es doch durch die Abstraction des Denkens von demselben unterschieden [3]). Der Mathematiker beschäftigt sich mit den Körpern nicht, soweit diese der Veränderung unterworfen sind [4]). Er abstrahiert von allen sinnfälligen Qualitäten und betrachtet seine Objecte lediglich als continuierliche Grössen [5]).

---

[1]) S. S. 238 Anm. 4.

[2]) *τῶν μαθηματικῶν ὕλη* wird sie in dem allerdings erst nacharistotelischen XI. Buche der Metaphysik, c. 1, 1059 b 16, genannt. Vgl. ebd. VII 10, 1036 a 11—12.

[3]) de an. III 7, 431 b 15—16: *τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ* (der *νοῦς*). Vgl. phys. II 2, 193 b 22—35; met. XIII 3, 1077 b 17—1078 a 30.

[4]) phys. II 2, 193 b 34; met. V 1, 1026 a 9. 15; [XI 7, 1064 a 32]; XIII 3, 1077 b 28.

[5]) met. XI 3, 1061 a 28—33: *καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως* (vgl. de cael. III 1, 299 a 16; de part. an. I 1, 641 b 10—11; auch de an. I 1, 403 b 15; anal. post. I 18, 81 b 3. Trendelenburg zu de an., p. 393 ff. der 2. Aufl.) *τὴν θεωρίαν ποιεῖται· περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ, οἷον*

Wenn aber das mathematische Gebilde von aller Veränderung und allen sinnlichen Qualitäten absieht, so ist es als solches auch ohne sinnliche Materie.

Daraus folgt indessen nicht, dass es nun auch ohne alle Materie wäre. Denn mag auch z. B. die Kreisform mit dem Wesen zusammenfallen, so muss doch der individuelle Kreis von diesem Wesen noch unterschieden werden. Es gilt das nicht nur für den Kreis von Metall oder Holz, sondern auch für den mathematischen Kreis. Auch dieser bestimmte mathematische Kreis ist daher aus der Wesensform und der Materie zusammengesetzt [1]). Da aber diese Materie dem Kreise in einer Beziehung zukommt, nach der ihn die abstrahierende Thätigkeit des Verstandes betrachtet, so ist sie intelligibele Materie [2]).

Was unter dieser mathematischen Materie der Körper verstanden werden soll, hat Aristoteles nicht ausdrücklich auseinandergesetzt. Wir können es aber aus beiläufigen Bemerkungen ableiten. Nicht die Wesensform, lehrt er, sondern nur das aus Form und Materie zusammengesetzte Individuum wird bei der Zerstörung auf seine materiellen Teile reduciert. Wenn man also von dem Kreise sage, dass er in seine Teile zerfalle, so sei der aus Kreisform und Materie zusammengesetzte individuelle Kreis gemeint. Der Schein, als ob auch das Wesen des Kreises solche Teile einschliesse, entstehe nur dadurch, weil es für den individuellen Kreis keine besondere Bezeichnung gebe, wie für die menschlichen Individuen die Namen Callias und dgl. [3]). Nicht der allgemeine Begriff des Kreises — variiert er den Gedanken — hat Halbkreise zu Teilen, sondern nur der individuelle Kreis, welcher neben der Form auch Materie, und zwar intelligibele Materie, einschliesst [4]).

Materie des Kreises ist also das, woran eine Teilung vorgenommen werden kann. Das aber ist die jedesmalige Ausdehnung, welche nach einem allgemeinen Begriff, nämlich der Form (oder Formel, wie ein Moderner sagen würde) des Kreises bestimmt ist.

βάρος καὶ κουφότητα καὶ σκληρότητα καὶ τοὐναντίον, ἔτι δὲ καὶ θερμότητα καὶ ψυχρότητα καὶ τὰς ἄλλας τὰς αἰσθητὰς ἐναντιώσεις, μόνον δὲ καταλείπει τὸ ποσὸν καὶ συνεχές, κτλ. Ist auch nicht das Buch, so doch der Gedanke aristotelisch.

[1]) met. VII 10, 1036 a 1—5.

[2]) met. VII 10, 1036 a 9—12.

[3]) met. VII 10, 1035 a 30—b 4 (vgl. auch a 7—14).

[4]) met. VII 11, 1036 b 32—1037 a 5.

Die abstract gedachte Ausdehnung also ist die gemeinsame Materie der mathematischen Körper; individuelle Materie das jedesmalige Quantum derselben, in dem das allgemeine Formgesetz verwirklicht erscheint [1]).

b) Die begriffliche Materie.

Wie die physische Materie als reale Möglichkeit durch entgegengesetzte Formen ihre nähere Bestimmung erfährt, so verhält sich auf logischem Gebiete die Gattung zu ihren spezifischen Differenzen [2]). Die Gattung, für sich gedacht, ist noch unbestimmte Möglichkeit, welche durch die specifischen Differenzen ihre nähere Determination erfährt. Darum setzt sich der Artsbegriff, wenn wir ihn bei der Definition in seine Bestandteile zerlegen, aus der Gattung als (intelligibeler) Materie und dem artbildenden Merkmal als Form zusammen [3]). Die Gattung ist die Materie der Art [4]).

Umgekehrt lässt sich die Materie als bleibendes Substrat der Gegensätze dem Gattungsbegriff vergleichen [5]). Ja dieselbe wird gelegentlich von Aristoteles, indem er Begriffliches und Reales identificiert, als die Gattung selbst bezeichnet [6]). Darin kehrt dann die schon oben [7]) hervorgehobene Unklarheit wieder, dass die Materie, die sonst als blosser Teil des Individuums vom Wesen ausgeschlossen erscheint, als Gattung dem Wesen wieder zugerechnet wird.

---

[1]) Bei der Besprechung des Proclus wird sich noch einmal Gelegenheit bieten, auf die „mathematische Materie" des nähern zurückzukommen.

[2]) met. V 6, 1016 a 26—28. — [3]) met. VIII 6, 1045 a 33—35.

[4]) met. X 8, 1058 a 23: *τὸ δὲ γένος ὕλη οὗ λέγεται γένος.* Vgl. V 24, 1023 b 1—2; 28, 1024 a 36—b 9 (zu der nicht ganz klaren Stelle s. Bonitz. p. 274); VII 7, 1033 a 1—5; 12, 1038 a 5—9; X 8, 1058 a 1. — Die obersten Gattungen, wie die Begriffe des Seienden, der Substanz, der Eigenschaft, der Grösse, welche nicht weiter in Gattung und artbildendes Merkmal zerlegbar sind, haben aus diesem Grunde auch keine intelligibele Materie.

[5]) de gen. et corr. I 7, 324 b 6—7: *τὴν μὲν γὰρ ὕλην λέγομεν ὁμοίως ὡς εἰπεῖν τὴν αὐτὴν εἶναι τῶν ἀντικειμένων ὁποτερουοῦν, ὥσπερ γένος ὄν.*

[6]) Vgl. de gen. et corr. I 10, 328 a 19—23, wo es heisst, dass nur dasjenige sich zugleich activ und passiv zu einander verhalten könne, was dieselbe *ὕλη* habe, und I 7, 323 b 29—324 a 2, wo dafür das gleiche *γένος* gefordert wird; ferner met. V 24, 1023 a 26—29, wo das Wasser für alles Schmelzbare als *ἐξ οὗ ὡς ὕλης* und zugleich als *πρῶτον γένος* aufgeführt wird.

[7]) S. S. 289 f.

5. Die peripatetische Schule.

Die peripatetische Schule behandelt das Problem der Materie durchaus nach den von Aristoteles gebotenen Gesichtspuncten. Man versucht, seine Lehre in einzelnen Dingen näher zu bestimmen, ohne aber die Grundgedanken derselben zu verlassen.

Theophrast, überhaupt nicht blind für die Schwierigkeiten der aristotelischen Lehre [1]), hebt in seinen metaphysischen Aporien richtig die Unklarheit hervor, welche in dem aristotelischen Begriffe der Materie enthalten ist. Er giebt zwei Auffassungen des Verhältnisses von Form und Materie, zwischen denen eine Entscheidung zu treffen sei. Es sind im Grunde die beiden unter sich unvereinbaren Formulierungen des Begriffes der Materie, die sich schon bei Aristoteles ergaben, jenachdem wir den einen oder den andern der beiden Wege einschlugen, auf denen er im ersten Buche der Physik die von den Alten im Begriffe des Werdens gefundenen Schwierigkeiten überwinden will [2]). Nach der einen Auffassung, welche nur in der Form ein Seiendes erblickt, ist die Materie noch nicht Seiendes, sondern erst der Möglichkeit nach Seiendes, und das Werden besteht demgemäss in einer Überführung aus dieser blossen Möglichkeit zur Wirklichkeit. Nach der zweiten ist dagegen auch die Materie ein Seiendes, aber, wie der Stoff, welchen der Künstler gestaltet, ein noch unbestimmtes Seiendes, und das Werden besteht darin, dass dieses unbestimmte Seiende, dem jedesmaligen Begriff entsprechend, geformt wird [3]). Bei dieser Auffassung ist auch die Materie wahrhaft am Sein beteiligt; es würde nichts werden, wenn sie nicht wäre; aber dieses Sein, was sie giebt, ist, wie Aristoteles es von der Materie verlangt, weder bestimmte Substanz, noch Quantität, noch Qualität; es ist unbestimmt der Art nach und nur der Möglichkeit nach etwas Bestimmtes [4]). — Der Consequenz des aristotelischen Gedankens entspricht nur die erste Deutung; die zweite enthält eine Anpassung an die gewöhnlichen Vorstellungen vom Stoff, die dem Aristoteles sehr geläufig ist und von den Stoikern weiter aus-

---

[1]) Vgl. Zeller II[3] b, 826. Diels, Doxogr. p. 164.

[2]) S. S. 213 f. und S. 257.

[3]) Theophr. met. §. 17, wozu vgl. Usener, Rh. Mus. XVI. 1861. S. 277 (*δυνάμει δ' ὄν* statt . . . *ὄν*.)

[4]) Theophr. a. a. O.

geführt wird. Für welche Auffassung Theophrast sich entschied, wissen wir nicht. Doch scheint er mehr der zweiten zuzuneigen; denn er verlangt, dass jene Frage nach der Analogie der Kunst — und dem Stoffe des Kunstwerkes verglich er ja jenes unbestimmte wirkliche Seiende — beantwortet werden müsse [1]). Wo Theophrast in seinen naturwissenschaftlichen Schriften von der Materie spricht, versteht er darunter, wie Aristoteles in seinen naturwissenschaftlichen Werken, stets einen bestimmten Stoff [2]).

Wie Theophrast, scheint auch Eudemus sich von der aristotelischen Theorie nicht entfernt zu haben [3]).

Ob Strato von Lampsacus, auf dem Gebiete der Physik der selbständigste unter den Peripatetikern, auch auf das Problem der Materie eingegangen sei, lässt sich aus dem vorliegenden Materiale nicht ersehen [4]).

---

[1]) Theophr. a. a. O.

[2]) ὕλη Nährstoff für die Pflanzen (de caus. plant. I 10, 3; IV 3, 4; VI 17, 12), für Feuer (de igne 4) und Wind (de vent. 24). Die Materie für Blätter und Schossen weniger rein als für Früchte und Pflanzensäfte (de c. pl. I 14, 3; VI 12, 5), und darum das Verhältnis von Pflanzen- und Fruchtsaft wie das von Materie und Form (hist. pl. I 12, 2). Das Feuchte Materie für die Pflanzensäfte (de c. pl. VI 7, 1); ebenso für das Warme bei der spontanen Entstehung von Maden u. s. w. (de c. pl. III 22, 3. Vgl. Arist. de gen. an. III 11, 762 a 9—27; s. S. 278 Anm. 6); das Saure Materie für den Wein, weshalb er darein auch wieder umschlägt (de c. pl. VI 7, 6); das Wasser, mit dem der Kalk übergossen ist, für das Feuer (de igne 65).

[3]) Was wir von Bestimmungen des Eudem über die Materie wissen, ist Folgendes. Die Materie ist, als etwas in sich Gestaltloses, Substrat der vier Elemente und von diesen verschieden (fr. 32 Spengel bei Simpl. phys. III, p. 480, 20 f.). Sie ist nicht σῶμα, sondern σωματοειδής (fr. 16, Simpl. phys. I, p. 201, 26). Vom Raum ist sie zu unterscheiden, da sie beweglich, dieser unbeweglich ist (fr. 40, Simpl. phys. IV, p. 550, 34). Die Formen sind in ihr (fr. 41, Simpl. phys. IV, p. 552, 25 f.), und dabei verhalten sich die στερήσεις ähnlich wie etwas real Vorhandenes (fr. 54, Simpl. phys. V, fol. 192 v). Sie ist daher eine der Ursachen. Das Erz z. B. erweist sich als Ursache dadurch, dass es dem Kunstwerk seine lange Dauer verleiht (fr. 2, Simpl. phys. I, p. 10, 13 ff.). Auch φύσις ist sie, weil sie Ursache der Bewegung ist, z. B. das Blei für die Abwärtsbewegung (fr. 19, Simpl. phys. II, p. 284, 34 ff.). Man sieht, wie auch bei Eudemus die Materie unter der Hand zum kraftbegabten Stoffe wird.

[4]) Im Unterschiede von Aristoteles (s. S. 247 Anm. 3) stimmte Strato dem Demokrit wenigstens darin zu, dass innerhalb des Weltganzen leere Zwischenräume — also Discontinuität der Materie — anzunehmen seien. Anders glaubte er das Durchdringen des Lichtes und der Wärme durch die Körper nicht erklären zu können. Vgl. Simpl. phys. IV, p. 693, 11—18. Eine andere Bemerkung Strato's s. S. 307 Anm. 2.

Unter den spätern Peripatetikern nähert sich **Boëthus** aus Sidon in bedenklicher Weise der stoischen Lehre [1]).

Alexander von Aphrodisias dagegen, der „Exeget", kehrt zu der ursprünglichen aristotelischen Theorie zurück, die er, unter Ausscheidung einiger platonischer Elemente, mit grosser Klarheit, aber ohne auf die Schwierigkeiten ihrer letzten Grundlagen einzugehen, schulmässig vorträgt und gegen den Stoicismus verteidigt [2]).

---

[1]) Nach Simpl. in Categ. fol. 20 Γ ed. Basil. 1551 (bei Brandis, schol. in Arist. p. 50 a 10, fehlt gerade die entscheidende Stelle) lehrte er, dass nur die Materie und das aus Materie und Form Zusammengesetzte — und zwar in erster Linie die Materie — Substanz seien; denn nur sie würden von keinem andern ausgesagt und seien in keinem andern. Die Form dagegen falle unter die Kategorie der Qualität oder der Quantität oder eine ähnliche. (Solche Annäherungen des Peripatetikers Boëthus an die Stoiker finden sich auch sonst, selbst in auffallenden Eigentümlichkeiten der Stoiker, wie hinsichtlich des Unterschiedes von *πρός τι* und *πρός τι πῶς ἔχον*; vgl. Simpl. in categ. fol. 43 B). Nach Themist. phys. I, p. 145, 13 ff. Spengel, Simpl. phys. I, p. 211, 15—18 unterschied er *ὕλη* und *ὑποκείμενον*. Der Name *ὕλη* bezeichne den noch gestaltlosen Stoff vor Aufnahme der Form; *ὑποκείμενον* sei der Stoff als Träger der Form, d. h. (vgl *ποιόν* bei Themist. Z. 14 und *εἶδος* Z. 17 gleichbedeutend) der Qualität. Das widerspricht indes dem eben aus Simplicius in cat. Angeführten. Vermutlich gebrauchte Boëthus den Namen *ὕλη* als allgemeine Bezeichnung des Stoffes sowohl vor als nach der Aufnahme der Form, während der Name *ὑποκείμενον* dem letztern Zustande vorbehalten blieb. Er konnte dann — ganz ebenso wie Alexander von Aphrodisias de an II, p. 120, 20—23 ed. Bruns (Suppl. Aristotel. ed. Acad. litt. reg. Boruss. vol. II pars 1) den Stoff vor Aufnahme des *εἶδος* nur als *ὕλη* — nicht als *ὑποκείμενον* — bezeichnen, woraus Themistius macht, er habe nur den noch ungeformten Stoff so bezeichnet.

[2]) Eine ausführliche und sehr klare Darstellung der aristotelischen Lehre von Materie und Form findet sich besonders de an. I, p. 2, 25—7, 8 ed. Bruns; vgl. auch lib. II, p. 101, 18—102, 9. Dieselbe bietet indessen kaum einen eigentümlichen Gedanken. Sonst möchte ausser dem, was S. 213 Anm. 1. S. 219 Anm. 4, S. 220 Anm. 3, S. 231 Anm. 2 g. E., S. 280 Anm. 7 angeführt wurde, etwa Folgendes bemerkenswert sein.

Wie Alexander (nach dem Vorgange des Boëthus, vgl. Dexipp. in categ. pg. 45, 12—24 Busse; Schol. in Arist. 50 b 15—31) durch die Behauptung, das Einzelne sei nicht bloss für uns, sondern auch an sich früher als das Allgemeine, aus der aristotelischen Erkenntnistheorie einen unorganischen platonischen Bestandteil ausscheidet (Simpl. categ. 21 B. Dexipp. l. c. Vgl. Zeller III[3] a, 794), so führt er auch die Lehre von den *ἔνυλα εἴδη* (der Ausdruck *ἔνυλοι λόγοι* schon bei Arist. de an. I, 403 a 25) consequenter in einem mehr

nominalistischen Sinne durch. Er scheidet scharf zwischen der realen Einzelform und der durch die Abstraction des Verstandes gewonnenen allgemeinen Form (de an. I. p. 90, 4—10). Ausdrücklich erkennt er an, dass das **εἶδος ἔνυλον**, sobald es aus der Materie weiche, zugrunde gehe (de an. 89, 13—15). Aber auch die allgemeine Form besteht nur dann als solche, wenn sie wirklich von einem Verstande gedacht wird (ebd. 88, 14—15; 91, 2—5). Ihre Unvergänglichkeit beruht auf ihrer fortwährenden Erneuerung in stets anderen Individuen (Alex. bei Simpl. phys. I, p. 234, 17—19. Dass hier Zeile 24 ff. der auch von Aristoteles selbst gebotene Ausweg angeführt wird, nicht das **εἶδος**, sondern das **συναμφότερον** vergehe, ist allerdings inconsequent). Für den Satz, dass nicht die Form an sich entstehe, kann Alexander darum nicht mit dem hier platonisierenden Aristoteles als Beweis anführen, Form oder Materie entständen überhaupt nicht, sondern nur das Zusammentreten (**σύνοδος**) beider (Arist. met. VII 8, 1033 b 16—18; vgl. S. 285). Er leugnet vielmehr ein solches gesondertes Zusammentreten (de an. II, p. 121, 32 f.) und sieht im Anschluss an andere aristotelische Gedanken den Grund jenes Satzes ausschliesslich in der Untrennbarkeit von Form und Materie, deretwegen stets das ganze Compositum aus einem andern Compositum werde (ebd. p. 121, 35 ff.).

Ebenso unterscheidet Alexander schärfer als Aristoteles zwischen Gattung und Materie (quaest. nat. II 28). Wenn beide darin auch übereinstimmen, dass sie, jedes auf seinem Gebiet, etwas Gemeinsames sind, welches durch Aufnahme einer Differenz besondert wird, so ist die Materie doch etwas Objectives (ein *πρᾶγμα*), welches zum realen Sein der existierenden Dinge beiträgt: die Gattung als solche aber ist ein blosser Name und hat ihr Gemeinsam-Sein nur im Denken, nicht in irgend einer Wirklichkeit (quaest. nat. II 28, p. 148, 14: *τὸ δὲ γένος ὡς γένος λαμβανόμενον οὐ πρᾶγμά τι ἐστιν ὑποκείμενον, ἀλλὰ μόνον ὄνομα, καὶ ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ κοινὸν εἶναι ἔχον οὐκ ἐν ὑποστάσει τινί*).

Dass auch dem fünften Element und den daraus bestehenden Himmelskörpern (s. S. 245 f.) eine Materie als erstes Substrat zukomme, erscheint Alexander darum notwendig, weil jene Körper physische, nicht mathematische Körper seien; denn für den physischen Körper sei die Zusammensetzung aus Materie und Form wesentlich. Diese Materie sei aber von der der Elemente verschieden, da sie nicht, wie die letztere, entgegengesetzte Bestimmungen aufnehmen könne. Unstichhaltig sei der Einwand, eine Materie, die von einer andern verschieden sei, müsse sich von dieser durch eine bestimmte Eigentümlichkeit unterscheiden; sie könne darum weder einfach, noch qualitätslos sein, sondern sei aus der gemeinschaftlichen Gattung und dem bestimmten artbildenden Merkmal zusammengesetzt. Alexander hält entgegen, dass auch sonst Dinge, die nicht unter eine gemeinsame Gattung fallen, durch ihr ganzes Wesen verschieden seien, wie Sein und Nichtsein, ferner die obersten Gattungen des Seienden (zu denen ja der Begriff des Seienden nicht höchste Gattung ist; vgl. Arist. met. III 3, 998 b 22—27), auch Form und Materie (quaest. nat. I 10, p. 43 ff. Spengel; ebd. I 15, p. 54 ff.).

Die Materie der Elemente hat, obgleich entgegesetzte Formen nicht gleichzeitig in ihr zu sein vermögen, doch gleichzeitig das Vermögen zu Entgegengesetztem (quaest. nat. I 19, p. 66, 12 ff.; II 15, p. 112, 16 ff.). Die-

ses Vermögen aber darf nicht als eine der Materie accidentelle Qualität (ποιότης) betrachtet werden, sondern es bildet das Wesen der Materie (quaest. nat. I 15, p. 56, 7 ff.).

Ursache des Übels ist die Materie wegen der ihr anhaftenden Beraubung (στέρησις) deretwegen sie die Ordnung des Ewigen (der Himmelskörper) nicht erlangen kann (Simpl. phys. I, p. 249, 12—14).

Zu beachten ist Alexander's Polemik gegen die stoische Auffassung der Materie. Gegenüber der Gleichsetzung von Materie und Körper bei den Stoikern und ihrer Behauptung, dass alles Unkörperliche unwirklich sei, sucht er durch Analogien begreiflich zu machen, wie der Körper aus Unkörperlichem werden könne (de an. I, p. 6, 6 ff.; vgl. II, p. 121, 27—30).

Entgegen der, auch von Boëthus geteilten, Gleichsetzung von οὐσία, ὕλη, ὑποκείμενον sucht er zu erweisen, dass die Materie nicht ὑποκείμενον der Form, und dass also die Form nicht in der Materie ὡς ἐν ὑποκειμένῳ sei (quaest. nat. I 8 und 17; de an. II, p. 119, 21—122, 15. Quaest. nat. I 8 nimmt zu Anfang Bezug auf I 17; vgl. z. B. p. 37, 18—19 und 61, 18—19). Dabei ist aber nicht zu übersehen, dass das Wort ὑποκείμενον hier nicht in dem allgemeineren Sinne genommen wird, in welchem Aristoteles (wie Alexander de an. II, p. 120, 33 ff. selbst anmerkt) von der Form sagt, dass sie ἐν ὑποκειμένῳ sei (Arist. phys. II 1, 192 b 34; s. auch oben S. 215), und in welchem auch Alexander das Wort unbedenklich von der Materie gebraucht (z. B. de an. I, p. 89, 15; q. nat. II 28, p. 147, 23; 148, 2). Es ist hier unter ὑποκείμενον vielmehr etwas verstanden, was, da Nichtseiendes auch nichts aufnehmen kann, selbst ein τόδε τι, selbst ἐνεργείᾳ ist, und dem nicht erst von dem, was in ihm ist, zum Sein verholfen wird (de an. II, p. 119, 35 f.; q. nat. I 8, p. 39, 5—8; p. 40, 8—10; I 17, q. 60, 9 ff. 16 ff.). Das ὑποκείμενον in diesem Sinne darf zwar Änderungen erfahren, aber nur solche, bei denen es seine eigene Natur und sein eigenes Wesen bewahrt (de an. II, p. 120, 26 f.; q. nat. I 8, p. 39, 14).

Den Beweis dafür, dass die Materie kein solches ὑποκείμενον sei, macht sich Alexander freilich leicht, indem er nicht den stoischen Begriff derselben, sondern den aristotelischen zugrunde legt. Die Materie ist nicht τόδε τι und nicht ἐνεργείᾳ Vorhandenes, sondern bedarf, um zu existieren und ein τόδε τι zu sein, der Form (de an. II, p. 120, 8—9; q. nat. I 8, p. 40, 3 ff. I 17, p. 60, 9 ff. I 26, p. 80, 22 ff.). Wenn man dagegen einwenden will, dass Gestalt, Farbe u. s. w., die doch in einem ὑποκείμενον seien, gleichwohl zum Sein dieses ὑποκείμενον beitrügen — denn kein Körper kann ohne Gestalt, Farbe u. s. w. existieren — und dass daher auch die Notwendigkeit der Form für die Existenz der Materie dieser den Charakter als ὑποκείμενον nicht raube, so ist zu erwidern, dass Gestalt, Farbe u. s. w. wohl zu der Realität des ὑποκειμένου, aber nicht zu dessen τόδε τι beitragen. Denn trotz alles Wechsels jener Eigenschaften bleibt das Substrat das, was es ist; der Wechsel der Form aber führt auch in dem τόδε τι εἶναι einen Wechsel herbei (q. nat. I 8, p. 37, 12 ff. 39, 9 ff.). Durch die Aufnahme der Form erfährt die Materie wirklich eine innere Affection, sie ist nicht etwas in sich Unwandelbares, wie die Platoniker im Anschluss an den Timaeus behaupteten (Alex. bei Simpl. phys. II, p. 320, 20—21; vgl. 23—25). So ist also die Form in der Materie

nicht wie in einem ὑποκείμενον. Selbstverständlich gilt das nur von dem φυσικὸν εἶδος, nicht von dem durch künstlerisches Schaffen hervorgebrachten, wie denn überhaupt das Verhältnis von Form und Materie in diesen beiden Fällen ein durchaus verschiedenes ist (vgl. de an. I, p. 4, 20–5, 9. p. 6, 5–6; q. nat. I 26, p. 81, 24–26). Denn der Stoff, den der Künstler bearbeitet, schliesst die Wesensform bereits ein (de an II. p. 120, 5 ff.).

Die Art, wie die Form in der Materie ist, ist also nicht die des Enthaltenseins ὡς ἐν ὑποκειμένῳ, sondern eine andere Art des ἔν τινι (de an. II, p. 119. 31–32). Was in einem andern als einem selbständigen ὑποκείμενον sich befindet, gehört nicht zu dessen Wesen und ist deshalb nicht καθ' αὑτό, sondern κατὰ συμβεβηκός in ihm (über diesen Sinn des ἐν ὑποκειμένῳ vgl. Zeller II[3] b, 308 Anm. 1). Die Form, die in der Materie nicht wie in einem ὑποκείμενον ist, muss in der That καθ' αὑτό in derselben sein, weil andernfalls die Einheit von Form und Materie keine substantiale, sondern eine accidentale wäre (q. nat. I 26, p. 81, 21–26).

Freilich erhebt sich dagegen ein Bedenken. Wenn die Form καθ' αὑτό in der Materie ist, also zu deren οὐσία gehört, so muss die Materie, scheint es, mit der Form zugrunde gehen (q. nat. I 26, p 80, 22 ff.). Demgegenüber bemerkt Alexander (p. 82, 18 ff.), dass nach Aristoteles (anal. post. I 4, 73 a 24–b 3; 22, 84 a 12–17) und Theophrast auf doppelte Weise καθ' αὑτό etwas in etwas sein könne. Die eine Art sei die, wo das Erste in der Definition des Zweiten, die andere, wo umgekehrt das Zweite in der Definition des Ersten enthalten sei. Auf die letzte Art sei z. B. das Geradzahlige oder das Ungeradzahlige καθ' αὑτό in der Zahl; denn in der Definition des Geradzahligen oder des Ungeradzahligen komme die Zahl vor. Die neuere Logik würde die erste Art als Enthaltensein im Inhalt, die zweite als Enthaltensein im Umfang bezeichnen. Nun sei aber, führt Alexander weiter aus, in der Definition eines jeden ἔνυλον εἶδος die Beziehung auf die Materie enthalten. So könne die Seele nicht ohne Beziehung auf das σῶμα φυσικὸν ὀργανικόν definiert werden. Die Form ist also in der Materie in der zweiten Weise jenes καθ' αὑτό.

Daraus ergeben sich dann weitere Anwendungen. Nicht jede Zahl ist gerade, auch nicht jede Zahl ungerade, wohl aber jedes Geradzahlige und jedes Ungeradzahlige Zahl. Ebenso ist zwar nicht jede Materie mit dieser bestimmten Form begabt; wol aber ist jedes ἔνυλον εἶδος in der Materie. Ferner vergeht bei der Umwandelung einer geraden Zahl in eine ungerade, oder umgekehrt, wohl die Bestimmung „gerade“ oder „ungerade“, nicht aber auch die „Zahl“. So braucht denn auch bei dem Wechsel der Form nicht die Materie mit jener zu vergehen, sondern bleibt, wie die „Zahl“ bei dem Übergange des Geraden in das Ungerade (q. nat. l. c.).

Damit ist das anfänglich erhobene Bedenken gegen die Möglichkeit einer Zugehörigkeit der Form zum Sein der Materie beseitigt. Freilich geschah das nur durch die Fiction, dass die Materie in der Wesensform, die Wesensform in der Materie wie die Gattung in der Art, die Art in der Gattung enthalten sei. Die Materie wurde als Teilinhalt der Form, die Form als Teilumfang der Materie betrachtet. Damit aber setzt sich Alexander mit seinen

eigenen Ausführungen über den Unterschied von Materie und Gattung in Widerspruch.

So fällt auch derjenige Peripatetiker, welcher die dem platonischen Begriffsrealismus entstammenden Elemente sonst ziemlich consequent aus der aristotelischen Philosophie entfernt, bei der Rechtfertigung des aristotelischen Begriffs der Materie als einer blossen Potenz, zu deren *οὐσία* schon die Form gehört, schliesslich doch wieder in jenen Begriffsrealismus zurück. Er beweist dadurch aufs schlagendste, dass der Ursprung jenes Begriffs wirklich in einem solchen Begriffsrealismus zu suchen ist.

Vierter Abschnitt.

Epikureer und Stoiker.

Die Fülle an schöpferischer Kraft, mit der wir auf unserm Wege von Thales bis Aristoteles den philosophierenden Geist für das Problem der Materie stets neue Fragestellungen sowohl wie völlig neue Versuche der Lösung gewinnen sahen, ist in der nacharistotelischen Periode — um dieselbe vorläufig noch als Einheit zu betrachten, — soweit die Naturphilosophie inbetracht kommt, erlahmt. Hier frischt Epicur den alten Atomismus wieder auf, verknüpft die Stoa Heraclit mit Aristoteles, während der Neuplatonismus und seine Vorläufer für die Lehre von der Materie in noch verschlungnerer Verkettung das Product der stoischen Synthese der eigenen Combination platonischer und aristotelischer Gedanken einweben [1]).

Gleichwohl führt uns die geschichtliche Betrachtung jener Schulen nicht zu blossen Wiederholungen. Epicur freilich beschränkt sich im ganzen auf eine einfache Repristination seines Vorgängers Democrit, an dessen Lehre er nur im einzelnen mancherlei zu ändern und nachzubessern versucht. Die Stoa aber hat ebenso wie die dem Neuplatonismus vorangehenden Richtungen und in noch höherem Maasse der Neuplatonismus selbst aus der Verbindung der übernommenen Elemente durch Modification und Weiterbildung derselben eine charakteristische Gesamtanschauung erwachsen lassen. Das Eigentümliche dieser Gesamtanschauung liegt vor allem darin begründet, dass von jenen nacharistote-

[1]) Dass die platonische und die aristotelische Lehre von der Materie durchweg dieselbe sei, behauptet Simpl. in phys. I, p. 225, 16 ff.

lischen Philosophen gewisse Seiten an ihren Vorgängern, die dort noch unentwickelt eine mehr untergeordnete Rolle spielen, mehr in den Mittelpunct des Systems gerückt werden und infolgedessen auch die Anschauung von der Materie bedeutsam umgestalten. Bei den Stoikern wird der Materialismus ein solcher Centralpunct. Denn wenn, gleich den übrigen Philosophen vor Socrates, auch Heraclit die materialistische Anschauung noch nicht überwunden hat [1]), so hat er sie doch nicht, wie die Stoiker, in bewussten Gegensatz zu der dualistischen Lehre von der Verschiedenheit zwischen Körper und Geist, Materie und begrifflichem Wesen gestellt. Ebenso ist dem Plato der Gedanke nicht fremd, den Ursprung des Üblen im Körperlichen, in der Materie zu suchen [2]). Aber erst die neuere platonische und die neuplatonische Richtung setzten die naturphilosophische Untersuchung zu dem alles beherrschenden ethischen und religionsphilosophischen Problem vom Ursprung des Bösen in jene durchgängige enge Abhängigkeit, welche auch ihrer Lehre von der Materie die charakteristische Eigenart mitteilt.

Wenn so jene Theorien durch die Einführung eines neuen Princips auch vor einem schwächlichen Eklekticismus einigermaassen geschützt wurden, so sind sie — es gilt das namentlich von der Stoa — einer andern Gefahr nicht entgangen. Die übernommenen Gedanken, sehr verschiedenen Stufen der philosophischen Entwicklung angehörig, fügten sich nicht immer der Einheit des Systems, sondern brachten mehrfach ein unklares Schwanken hervor.

Abhängigkeit, wie Selbständigkeit der nacharistotelischen Theorien der Materie wird die Einzelbetrachtung ergeben, zu der wir nunmehr übergehen.

Wir stellen dabei die Epicureer voran, um die Stoa als den einen der Ströme, die sich schliesslich in dem umfassenden Systeme des Neuplatonismus verlieren, im Zusammenhange mit den andern Vorläufern dieses für das Altertum abschliessenden Systems behandeln zu können. Um aber auf der andern Seite den Unterschied der sensualistisch-materialistischen Naturbetrachtung der Epicureer und Stoiker von der rein noumenalistischen, welche

---

[1]) S. S. 32 f.

[2]) S. S. 205 f.

durch die Rückkehr zu Plato erzeugt wird, auch äusserlich hervortreten zu lassen, werden wir der letztern, d. h. dem Neuplatonismus mit seinen unmittelbaren platonisch-pythagoreischen Vorläufern, einen eigenen Abschnitt zuweisen.

I. Epicur.

Die atomistische Constitution der Materie.

So verschieden auch der Gesichtspunct ist, unter dem Democrit und Epicur [1]) an die Erforschung der Natur herantreten — jener will „eine Erklärung der natürlichen Erscheinungen aus natürlichen Ursachen, eine Naturwissenschaft rein um ihrer selbst willen", dieser „eine Naturansicht, welche ihm den Dienst leistet, von dem innern Leben des Menschen störende Vorstellungen fern zu halten" [2]) — so kommen doch beide in dem thatsächlichen Inhalt ihrer Naturerklärung fast vollständig überein [3]). Wir werden darum auch hinsichtlich des Problems der Materie nur wenige Abänderungen im einzelnen finden, durch welche Epicur seine Selbständigkeit Democrit gegenüber zu beweisen sucht. Noch geringer ist das Maass an Selbständigkeit innerhalb der epicureischen Schule [4]). Unbedenklich werden wir daher zur Feststellung der Lehre Epicur's das ausführliche Lehrgedicht des T. Lucretius Carus mit heranziehen dürfen [5]). Bei der Darstellung dieser

---

[1]) Die Citate werde ich im folgenden geben nach H. Usener, Epicurea. Lipsiae 1887. Für die Geschichte der epicureischen Philosophie, speciell seiner Lehre von der Materie, ist ausser den im Folgenden citierten neuern Abhandlungen noch immer von Wert die umfassende Darstellung von Petrus Gassendi, Physicae sectio prima, in Bd. I. seiner Opera omnia Lugduni 1658.

[2]) Zeller III³ a, 475 f.

[3]) Über Epicur's Beziehungen zu Democrit vgl. Zeller III³ a 400 ff. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften I, 132 ff. (wozu aber Zeller III³ 473, 1 u. 2 zu vgl.). Natorp, Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnissprobl. im Alterth. S. 209 ff.

[4]) Zeller III³ a, 378 ff. Was Hirzel I, 98 ff. als Beweis für Verschiedenheiten innerhalb der epicureischen Schule beibringt, ist nicht sehr bedeutsam und betrifft wenigstens nicht das Problem der Materie. Betreffs dieser nimmt nur der Arzt Asclepiades aus Bithynien eine eigentümliche Stellung ein (s. u. S. 235 Anm. 4). Derselbe gehört aber nicht zu der engern Schule.

[5]) Die Verszählung des Lucrez gebe ich nach der Lachmann'schen Ausgabe. — Die atomistische Theorie des Lucrez in ihrem Verhältnis zur modernen Atomistik behandeln J. Veitch, Lucretius and the atomic theory. London 1875, und John Masson, The atomic theory of Lucretius contrasted with modern

epicureischen Theorie werden wir zu sprechen haben zunächst von den Atomen an sich, dann von der Bewegung der Atome.

a) Das Atom an sich.

Von Democrit entnimmt Epicur den obersten Grundsatz seiner Naturlehre, dass das All aus Körpern [1]) und dem Leeren bestehe [2]). Die Existenz der Körper wird durch die Wahrnehmung bewiesen [3]). Die des Raumes oder des Leeren [4]) ergiebt sich aus der Erwägung, dass ohne einen Raum die Körper nicht hätten, wo sie sein und wodurch sie sich bewegen könnten, da doch die Bewegung selbst durch die Wahrnehmung als eine Thatsache bezeugt wird [5]). Ausser den Körpern und dem Leeren und den Eigenschaften dieser giebt es nichts. Eine unkörperliche geistige Substanz ist zu verwerfen [6]). So erfordert es der epicureische Sensualismus, der nur das, aber alles das, als wirklich annimmt,

---

doctrines of atoms and evolution. London 1884. Sein Verhältnis zu Epicur untersucht J. Woltjer, Lucretii philosophia cum fontibus comparata. Specimen litterarium quo inquiritur quatenus Epicuri philosophiam tradiderit Lucretius. Groningae 1877. Vgl. auch Ivo Bruns, Lucrez-Studien. Freiburg i. Br. u. Tübingen 1884. S. 65 ff.

1) *σώματα*, unter denen hier noch nicht bloss die *corpora prima* (Atome), sondern auch deren Verflechtungen verstanden sind.

2) Epic. epist. ad Herod. bei Diogen. X, 39; ep. ad Pythocl. ebd. X 86; fr. 74. 75. 76. 92 Usener. *π. φύσ.* l. incert., Vol. Herc.[1] X col. 9 (Gomperz, Wiener Studien I, 1879, S. 28, 15. Usener p. 345, 24). Lucr. I 418—442. Philodem. *π. εὐσεβ.* fr. 81, p. 111, 1 Gomperz, wo mit Usener, p. 121 Anm. zu Z. 11, *σώματα καὶ τόπον* zu lesen ist. Andere Belege bei Usener, Epicurea S. 375.

3) ep. ad Herod. §. 39. Lucr. I. 422—425.

4) ep. ad Herod. §. 40: *τόπος . . ., ὃν κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν.* Vgl. Aët. I 20, 2 (Dox. p. 318) bei Stob. ecl. I, p. 388. Sext. Emp. adv. math. X 2 (dagegen legt Ps.-Plut. plac. I 20, Dox. p. 317, dem Epicur dieselben Unterscheidungen bei, wie die Stoiker sie machten; s. S. 334, Anm. 4).

5) ep. ad Herod. §. 39—40. fr. 272. Lucr. I 426—429; 329—397. Sext. adv. math. VII 213; VIII 329. Philodem *π. σημείων* col. 8, 26 ff. col. 12, 7 ff. Es ist die Form des Beweises, welche Sextus l. c. VII 214, Philodem. l. cit. *ἀνασκευή* nennen (wenn **A** in Gedanken aufgehoben wird, ist **B** mit aufgehoben. Dass die Sext. adv. math. VIII 329 dem Epicur beigelegte positive Form nicht die Worte dieses wiedergiebt, bemerkt Usener, Epicurea, p. 193 Anm. zu Z. 3), während Epicur selbst sie als *οὐκ ἀντιμαρτύρησις* (Sext. l. c. VII 213; vgl. Epic. ad Herod. §. 55: *ἵνα μὴ τὰ φαινόμενα ἀντιμαρτυρῇ*) bezeichnet zu haben scheint (vgl. Natorp a. a. O. S. 244).

6) ep. ad Herod. §. 40. 63. 67. Lucr. I 430—482; III 161—176.

was entweder durch die sinnliche Wahrnehmung bezeugt wird — die *φαινόμενα* [1]) — oder zur Erklärung der Wahrnehmung notwendig angenommen werden muss, also an der Wahrnehmung gemessen werden kann — die *ἄδηλα* [2]). Von diesem Standpuncte aus ergab es sich als natürliche Folge, dass Epicur den aus dem Eleatismus stammenden rein metaphysischen Unterbau der democritischen Speculation fallen liess und von der Gleichsetzung des Vollen mit dem Seienden, des Leeren mit dem Nichtseienden stillschweigend Abstand nahm. Ohne weitere Reflexion fasst er den Körper als die thätige und leidende Substanz [3]), den leeren Raum als die unkörperliche Natur, welche weder thun noch leiden kann, sondern allein den Körpern Bewegung durch sich hindurch gewährt. Eine geistige Substanz dagegen, d. h. eine Substanz, die thun und leiden könnte und doch kein Körper wäre, erscheint seinem Sensualismus undenkbar [4]).

Die Körper und das Leere sind unentstanden und unvergänglich [5]); denn aus nichts wird nichts [6]) und in nichts vergeht nichts [7]). Das All, d. h. die Gesamtmenge des Seienden, die Körper und das Leere [8]), ist immer so gewesen, wie es ist, und wird immer so sein [9]); wie das Leere, so ist auch die Masse der

---

[1]) Natürlich nicht so viel als Sinnenschein. Es ist die den Sinnen erscheinende, sich kundthuende, Wirklichkeit gemeint.

[2]) Zeller III[3] a, 386 ff. Natorp 210 ff.

[3]) *τὸ καθ' ἑαυτό* (ep. ad Her. §. 67), *ἡ καθ' ἑαυτὴν φύσις* (ebd. §. 68; vgl. §. 71), per se natura (Lucr. I 419. 445), *ἡ ὅλη φύσις* (§. 40), *τὸ ὑποκείμενον* (§. 50. 72; vielleicht gehört hieher auch *τὸ ὑφεστηκός*, Philodem. *π. αἰσθήσ.* (?), col. 6, 14, bei Scott, Fragmenta Herculanensia. Oxford 1885. p. 262; vgl. p. 301), im Gegensatz zu den Eigenschaften, die entweder wesentliche — *συμβεβηκότα*, bei Lucrez *coniuncta* — oder wechselnde — *συμπτώματα*, bei Lucrez *eventa* — sind (ebd. §. 71. 40. Lucr. I 449—458. Sext. adv. math. X 221—224). Über den Unterschied von *συμβεβηκότα* und *συμπτώματα* bei Epicur vgl. Woltjer a. a. O. S. 21, 5 gegen Munro zu Lucrez I 449) und (gegen Munro und gegen Brieger. Epicur's Brief an Herod., S. 7) Natorp, Forschungen, S. 228 ff.

[4]) ep. ad Her. §. 67. Lucr. I 440—448.

[5]) ep. ad Her. §. 39.

[6]) ep. ad Her. §. 38. Lucr. I 150—214.

[7]) ep. ad Her. §. 39. Lucr. I 215—264.

[8]) Sext. adv. math. IX 333. Etwas abweichend Gneisse, Der Begriff des omne bei Lucretius, Jahrb. für class. Philol. 1880. S. 837—844.

[9]) ep. ad Her. §. 39 (vgl. §. 41 Schl.) fr. 296. bei Plut. adv. Colot. c. 13, p. 1114 A. Lucr. II 294—307.

Körper, die Materie, constant. Und wie der Zeit nach, so ist beides auch der Ausdehnung nach unbegrenzt [1]).

Da Epicur den Körper als das Raumfüllende, das Leere als das Raumgebende betrachtet, so setzt er die wesentliche Bestimmung des Körpers in die Widerstandsfähigkeit oder Undurchdringlichkeit (*ἀντιτυπία*), die des Leeren in die Widerstandslosigkeit (*εἶξις*) [2]). Der Körper ist das dreifach ausgedehnte Undurchdringliche [3]), oder, mit Aufnahme einiger weiterer Bestimmungen, dasjenige, was wir durch die vereinigten Merkmale der Grösse, Gestalt, Widerstandsfähigkeit und Schwere denken [4]). Seine Undurchdringlichkeit macht ihn zu einem Tastbaren [5]). Das Leere dagegen ist das widerstandslose und darum untastbare Wirkliche [6]).

Den körperlichen Stoff oder die Materie [7]) lässt Epicur mit Democrit aus unzerlegbaren Teilchen oder Atomen bestehen. Bei der Begründung dieses Satzes werden wir zwei Stufen unterscheiden. Zuerst nämlich soll die Discontinuität der Materie im allgemeinen, dann die Einfachheit und Unteilbarkeit der letzten Teile der Materie betrachtet werden.

Dass die Materie kein Continuum darstelle, sondern aus Teilen bestehe, die durch leere Zwischenräume getrennt sind, folgerte Epicur vor allem aus der Thatsache, dass die uns erscheinenden Körper sich bewegen [8]). Eine Bewegung durchs Volle, wie Plato, Aristoteles und die Stoiker, vielleicht schon Melissus,

---

[1]) ep. ad Herod. §. 41 (zum Text vgl. Usener, Epicurea, praefat. p. XVIII); fr. 297 bei Cic. de divin. II 50, 113. Lucr. I 951—1007; II 1048—1051.

[2]) Sext. adv. math. X 221 f. Vgl. Plut. adv. Colot. c. 16, p. 1116 D.

[3]) *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας* Sext. adv. math. I 21; XI 226; vgl. Pyrrh. hyp. III 39.

[4]) Sext. adv. math. I 21; X 240. 257; XI 226.

[5]) Philodem. *π. σημείων* col. 18, 5—7 p. 23 Gomperz. Philod. *π. αἰσθήσεως* (?) col. 20, 5—21 bei Scott a. a. O. p. 276—277.

[6]) *ἀναφὴς φύσις* bei Epic. ep. ad Her. §. 40; ad Pythocl. §. 86. Vgl. Lucr. I 334. 437. 454 (letzterer Vers von Lachmann wegen des grammatisch unmöglichen Nominativs intactus, wie schon v. 334, getilgt). Sext. adv. math. X 2. Vgl. Plut. adv. Colot. c. 16, p. 1116 D. *φύσις εἰκτική* bei Philodem. *π. σημείων* col. 18, 1—2 (p. 23 Gomp.).

[7]) Epicur scheint das Wort *ὕλη* nicht technisch zu verwenden. Um so häufiger ist dagegen materies bei Lucrez. Ebenso *ὕλη* bei Hippolyt. ref. haer. I 22, 1 (Dox. p. 571, 28) in seinem Bericht über Epicur.

[8]) S. S. 304 Anm. 5.

sie annahmen [1]) (die *ἀντιπερίστασις*), betrachtet er als unmöglich [2]). Die Gewichtsunterschiede der Körper ferner glaubte er, auch hierin dem Democrit sich anschliessend [3]), nur aus der Annahme grösserer Zwischenräume in den leichten, kleinerer in den schweren erklären zu können [4]), und ebenso suchte er in der scheinbaren Durchdringung der Körper, die in Wahrheit ein Eingehen des einen in die Poren des andern sei, eine Stütze jener Annahme [5]). Eine solche actuelle Geteiltheit des Stoffes durch leere Zwischenräume betrachtet er endlich mit Democrit auch deshalb als notwendig, weil andernfalls kein Körper zerbrochen oder gespalten werden könne. Teilung nämlich erscheint ihm nur denkbar, als ein Voneinandernehmen actuell bereits vorhandener Teile [6]). — Aus allen diesen Gründen schloss Epicur, dass auch die anscheinend continuierlichen Körper als ein Conglomerat discreter Teile aufzufassen seien [7]).

Diese Teile aber sind nicht weiter zerlegbar, sind Atome (*ἄτομοι* oder *ἄτομα*). Denn da die Teilung für Epicur, wie eben bemerkt wurde, nur in dem gesonderten Hervortreten bereits vorhandener Teile besteht, so kann dasjenige nicht weiter geteilt werden, was keine leeren Zwischenräume mehr einschliesst [8]). Solche einfache, absolut solide [9]) Teilchen aber müssen wir als Urbestand-

---

[1]) S. S. 59 Anm. 2. Betreffs des Aristoteles vgl. phys. IV 7, 214 a 28—32. Über die gleiche stoische Ansicht s. u. S. 341 f.

[2]) Lucr. I 370—397. Das von Lucrez benutzte Beispiel von Fischen, die sich im Wasser durch das Volle bewegen, wurde von Strato aus Lampsacus vorgebracht; vgl. Simpl. in phys. IV p. 659, 22—27 Diels.

[3]) S. S. 92.

[4]) Lucr. I 358—367.

[5]) Lucr. I 346—357. 534—537 (vgl. 489—496). Auch dies geht auf Democrit zurück.

[6]) Lucr. I 532 f.: nam neque conlidi sine inani posse videtur | quicquam nec frangi nec findi in bina secando. Vgl. Themist. in phys. IV, p. 284, 4—8 Spengel. Simpl. in Arist. de cael. I, p. 109 b 46 f. Karsten (schol. in Arist. 484 a 26 f.).

[7]) ep. ad Herod. §. 40; fr. 77. 282. Lucr. I 483—484.

[8]) Aëtius I 3, 18 (Dox. p. 286) bei Plut. plac. I 3; Stob. ecl. I, p. 306: *εἴρηται δὲ ἄτομος οὐχ ὅτι ἐστὶν ἐλαχίστη, ἀλλ' ὅτι οὐ δύναται τμηθῆναι, ἀπαθὴς οὖσα καὶ ἀμέτοχος κενοῦ.*

[9]) Epic. ep. ad Herod. §. 44: *ἡ στερεότης ἡ ὑπάρχουσα αὐταῖς* (sc. *ἀτόμοις*). Lucr. I 609: sunt igitur solida primordia simplicitate. Vgl. I 485 f.; II 88. Epic. fr. 282. Lactant. de opif. Dei c. 2 Schl. Simplic. in Arist.

teile der Dinge („primordia rerum“ Lucr.) annehmen. Eine doppelte Reihe von Gründen — wenn wir uns auf die Hauptsachen beschränken wollen — wird für die Notwendigkeit der Atome angeführt [1]). Die erste geht aus vom Begriff der Teilung, nimmt also ihren Ausgang von der dem Democrit und Epicur eigentümlichen Auffassung des Stoffes als eines discontinuierlichen Ausgedehnten. Die zweite geht aus von der Veränderung in der physischen Welt einerseits und der Gesetzmässigkeit in diesem Wechsel andererseits; sie sucht das bleibende Substrat des Wechsels in der Körperwelt und zugleich den Grund der Verschiedenheit und des Wechsels, welcher in dem verschiedenen Verhalten dieses bleibenden Substrates gegeben ist; sie steht darum auf demselben Boden, auf welchem auch sonst die antike Speculation über die Materie sich bewegt [2]). Die erste Betrachtung zeigt das Atom als das kleinste, nicht weiter teilbare Ausgedehnte, die zweite als das unveränderliche Element des Veränderlichen.

1. Die Teilung kann nicht ins Unendliche fortschreiten [3]). Durch eine solche ins Unendliche weitergehende Zerlegung würden die Körper, meint Epicur, immer weiter geschwächt, bis sie zuletzt in lauter Nichts aufgelöst wären. Das aber verstiesse ebenso gegen den Satz, dass kein Seiendes zu Nichts werde, wie die Annahme, aus diesem Nichts würden neue Körper, gegen den Satz, dass kein Seiendes aus Nichts entstehe [4]). Diese Auflösung in Nichts wäre um so weniger zu vermeiden, als unendlich kleine Teilchen unmöglich den seit Ewigkeit fortdauernden Stössen hätten Stand halten können [5]). Wenn ferner die Teilung nicht bei unteilbaren Elementen von einer gewissen Grösse aufhörte, so

de cael. I, p. 109 b 45 Karst.; auch Cic. de fin. I 6, 18 (Epic. fr. 281). Darum bezeichnet Epicur die Atome als πλήρη (ep. ad Herod. §. 41) oder μεστά (ebd. §. 42).

[1]) Eine Analyse der Beweise des Lucrez für die Notwendigkeit der Atome bei Woltjer, S. 23 ff.; Masson, S. 19 ff. und besonders bei J. Bernays, Commentarius in Lucreti librum I, Ges. Abhandl., hrsg. v. Usener, Bd. II. Berlin 1885. S. 53—63.

[2]) S. S. 4.

[3]) Lucr. I 746—752. 844. Anderes in den folgenden Anmerkungen.

[4]) ep. ad Herod. §. 56; vgl. §. 41. Lucr. I 551—564.

[5]) Lucr. I 577—583. Hierbei wird übersehen, dass in diesem Falle auch die stossenden Teilchen unendlich klein, die Gewalt der Stösse also unendlich gering sein müsste.

würde eine jede begrenzte Grösse aus unendlich vielen Teilen bestehen, also der Ausdehnung nach zugleich endlich und unendlich sein [1]). Dieses Argument gilt für alles Ausgedehnte, wie für den Körper, so auch für Raum und Zeit. Auch hier lassen daher die Epicureer, im Unterschiede von den Stoikern [2]), die Teilung bei nicht mehr zerlegbaren Teilen aufhören [3]). Endlich soll auch aus der ursprünglichen Verschiedenheit von Körper und Leerem gefolgert werden, dass es, wie ein Leeres, in dem kein Körper, so auch Körper geben müsse, in denen kein Leeres mehr ist [4]), die mithin nicht weiter geteilt werden können.

Obwohl aber nicht unendlich klein, so sind die Ur-Teilchen des Körpers doch von einer jeder Wahrnehmung sich entziehenden Kleinheit [5]). Die Atome gehören, wie das Leere, zu den *ἄδηλα*, zu deren Annahme das Bedürfnis, die Phänomene zu erklären, uns nötigt [6]).

Die Betrachtung des Körpers als eines zerlegbaren Ausgedehnten, können wir den Gedankengang Epicur's zusammenfassen, führt uns also zu discreten, absolut vollen, kleinsten Teilchen, deren Grösse zwar eine verschwindend kleine, jeder Wahrnehmung sich entziehende ist, denen aber keineswegs eine bloss punctuelle Raumbeziehung eignet. Nicht weil eine weitergehende Teilung des Ausgedehnten nicht mehr vorstellbar wäre, sind diese Ur-Teilchen nicht weiter zerlegbar, sondern weil ihre absolute

---

[1]) ep. ad Herod. §. 57. Lucr. I 615—626. Vgl. auch §. 57 Schl.—58 und Lucr. I 599—614. — [2]) S. S. 342 f.

[3]) Sext. adv. math. X 142: *οἱ πάντα* (sc. *σώματα, τόπους, χρόνους*) *εἰς ἀμερῆ καταλήγειν ὑπειληφότες*. Vgl. Simpl. in phys. VI, fol. 218 v (Usener, Epicurea p. 198, 16), wo auch die hieraus sich ergebenden Schwierigkeiten behandelt werden. — Wie erst durch den von Leibniz eingeführten Begriff des Differentials die wahre Grundlage für eine befriedigende Theorie des Continuums geschaffen, kann hier nicht weiter verfolgt werden. Es seien aus der reichhaltigen mathematischen und philosophischen Litteratur nur zwei auf verschiedenem philosophischem Standpunct stehende Abhandlungen genannt: die eingehende Arbeit von Cohen, Das Princip der Infinitesimalmethode u. s. Geschichte. Berlin 1883, und: Pohle, Über die objective Bedeutung des unendlich Kleinen als der philos. Grundlage der Differentialrechnung. Philos. Jahrbuch. I. 1888. S. 56—78.

[4]) Lucr. I 503—510.

[5]) ep. ad Herod. §. 55—56. Vgl. Lucr. IV, 110—126.

[6]) ep. ad Herod. §. 38.

Vollheit [1]) jede Bruchfläche, d. h. jeden leeren Zwischenraum, ausschliesst, also der Zerteilung, die, rein mathematisch betrachtet, denkbar bleibt [2]), ein physisches Hindernis entgegensetzt [3]). So weit wir sehen, ist bei den alten Atomikern dieser Unterschied noch nicht betont worden [4]). Epicur will damit, wie es scheint, den Ausführungen des Aristoteles entgehen, durch welche dieser — dem die Stoiker hierin folgten [5]) — die Möglichkeit eines der Potenz nach unendlichen Fortschreitens in der Teilung darzuthun versucht hatte [6]). In wieweit hiermit der einen Hauptforderung, welche das Denken an das Urelement des Körperlichen zu stellen hat, der der Einfachheit nämlich, genügt ist, das ist schon oben [7]) bei Besprechung der democritischen Atomistik erörtert und soll hier nicht wiederholt werden.

2. Wenn Epicur ferner zur Erklärung der Veränderungen der Dinge die Annahme von Atomen als notwendig betrachtet, so geht er aus von der alten naturphilosophischen Anschauung, dass Werden und Vergehen in Mischung (*σύγκρισις*) und Entmischung (*διάκρισις*) bestehe [8]). Der platonisch-aristotelischen Anschauung von Formen nämlich, die über der Materie schweben, stand er, der nicht einmal für die Functionen des bewussten Innenlebens

---

[1]) S. S. 307 Anm. 9. — [2]) ep. ad Herod. §. 57.

[3]) Cic. de fin. I 6, 17: atomos . . id est, corpora individua propter soliditatem (diese zunächst dem Democrit beigelegte Bestimmung soll nach dem ganzen Zusammenhange der Stelle auch von Epicur gelten; vgl. 6, 18 = fr. 281). Philopon. in phys. I, p. 25, 7 Vitelli: *ἀδιαίρετα διὰ σκληρότητα*. Lucr. I 532—539.

[4]) Daher wohl die Behauptung Galen's de elem. sec. Hippocr. I 2, Bd. I, p. 418 K. (Epic. fr. 288): Einige sagen, die Atome seien *ὑπὸ σκληρότητος ἄθραυστα, καθάπερ οἱ περὶ τὸν Ἐπίκουρον· ἔνιοι δὲ ὑπὸ σμικρότητος ἀδιαίρετα*, wie die Anhänger Leucipp's. Dasselbe trägt Simplicius, in phys. VI, fol. 216r (schol. in Arist. 405 a 10 ff.) vor, nach dem Epicur aus Rücksicht auf die Polemik des Aristoteles jene Änderung gegen Democrit und Leucipp vorgenommen haben soll; ferner, ohne namentliche Anführung der von Epicur Abweichenden, Theodoret. Graec. affect. cur. IV 9. — Der Unterschied wird hier wohl ein wenig zu stark betont. Auch Democrit spricht seinen Atomen nur solche Teile ab, die durch ein Leeres getrennt wären. Erst Epicur indes dürfte diesen Unterschied zwischen physischen und mathematischen Teilen, oder wie immer er sich ausgedrückt hat, bestimmter hervorgehoben haben. Vgl. auch die S. 85 Anm. 3 aus Simplicius citierten Stellen.

[5]) S. S. 345.

[6]) Arist. phys. VI 1, 231 b 15 ff.; de gen. et corr. I 3, 318 a 20 u. ö.

[7]) S. 85 f.

[8]) Galen. de elem. sec. Hippocr. I 9, Bd. I, p. 483 Kühn (Epic. fr. 292.

eine eigene immaterielle Substanz will gelten lassen, völlig fern. Ebenso schien ihm [1]) die Entwickelung der vielgestaltigen Dinge aus einem einzigen qualitativ bestimmten Urstoff durch Weiterbildung und Rückbildung undenkbar [2]). Denn wenn dieser Urstoff einmal seine Bestimmtheit verloren hat, wenn das Feuer z. B. erloschen ist, so würde die Rückkehr aus dieser Unbestimmtheit zur Bestimmtheit eine Entstehung aus dem Nichts bedeuten [3]). Aber auch die Annahme von zwei oder, wie bei Empedocles, von vier Elementen, auf deren Mischung und Entmischung das Entstehen und Vergehen der verschieden gestalteten Dinge beruhen soll, reicht für die Erklärung des letztern nicht aus [4]). Denn abgesehen davon, dass jene Theorien, die kein Leeres neben dem Stoffe kennen, die Bewegung nicht erklären, wäre es nicht zu begreifen, wie jene nach der Ansicht ihrer Vertreter ins Unendliche teilbaren und erfahrungsgemäss so vergänglichen Elemente nicht schon längst infolge des gegenseitigen Widerstreits der Vernichtung sollten anheimgefallen sein [5]). Endlich sprechen auch gegen die Homoeomerien des Anaxagoras [6]) gewichtige Gründe, von denen für Epicur wohl am wichtigsten waren einmal der Ausschluss des Leeren und die Annahme einer unendlichen Teilbarkeit des Stoffes bei Anaxagoras [7]), dann der Einwand, dass Ur-Teilchen, welche den qualitativ bestimmten Stoffen völlig gleichartig wären, ebenso vergänglich sein müssten, wie diese [8]). Sonach bleibt nach Ausschluss der übrigen Erklärungen nur die atomistische Erklärung des Werdens und Vergehens. Allem Werden und Vergehen müssen absolut unveränderliche, nicht weiter zerlegbare, wegen ihrer Kleinheit unsichtbare Teilchen zugrunde liegen, durch deren Gestaltsunterschiede und wechselnde Verbindungen die Verschiedenartigkeit und der Wechsel der erscheinenden leblosen und belebten Körper sich erklärt. Suchen wir die Natur dieser Atome genauer zu bestimmen.

---

[1]) denn was Lucretius ausführt, dürfte auch hier auf Epicur zurückgehen.

[2]) Lucr. I 635 ff. (gegen Heraclit); allgemein v. 705 ff.

[3]) Ebd. 665—671.

[4]) Ebd. 712 ff. Sext. adv. math. VIII 336[a].

[5]) Lucr. I 742—762.

[6]) Ebd. v. 830 ff.

[7]) Ebd. v. 843–846.

[8]) Ebd. v. 847–858.

Die Atome, die letzten Elemente des Veränderlichen, müssen zunächst in sich unveränderlich sein. — Einem jeden Organismus, führt Lucrez mit dichterischer Anschaulichkeit den Gedanken aus, ist das Maass seines Wachstums und seiner Dauer gesteckt, sind seine Functionen bestimmt. Alles in der Natur kehrt stets in gleicher Art und in gleicher Frische wieder, selbst die Zeichnung im Federkleid der Vögel. Falls aber die Urgründe der Dinge irgendwie verändert würden, wie sollte da noch festbleiben, was entstehen kann und was nicht, oder wie weit die Kraft und das Wachstum eines jeden Dinges gehen mag? Wie sollte es in diesem Falle noch möglich sein, dass die folgenden Generationen Natur, Lebenseigentümlichkeiten, Lebensweise, Bewegungen der frühern immer wieder erneuern [1]? Es muss also in allem Wechsel etwas Unveränderliches übrig bleiben [2], die Atome.

Den Atomen als dem Unveränderlichen werden diejenigen Bestimmungen an sich beizulegen sein, welche in allen Veränderungen der Körper unverändert bleiben Es sind das diejenigen Bestimmungen, welche allgemein die körperliche Natur kennzeichnen. Diese Gattungsmerkmale der körperlichen Natur bestehen in der dreifachen Ausdehnung, der Widerstandsfähigkeit und der Schwere. Das Maass jener Bestimmungen kann wechseln; aber ohne Ausdehnung, Widerstandsfähigkeit, Schwere ist kein Körper denkbar, da jenes nach Epicur seine definitorischen Merkmale sind [3]. Dagegen sind die sinnlichen Qualitäten des Geschmacks, Schalls, der Wärme und Kälte, der Belebtheit u. s. w. veränderlich: sie entstehen und vergehen [4]. Daraus ergiebt sich, dass Ausdehnung, Grösse und Schwere [5], ebenso die Widerstandsfähig-

[1]) Lucr. I 584—598. Vgl. auch v. 215—264.

[2]) Ebd. I 790: immutabile enim quiddam superare necesse est.

[3]) S. S. 306.

[4]) Über diesen Unterschied primärer und secundärer Eigenschaften bei Democrit s. S. 92 mit Anm. 5.

[5]) ep. ad Herod. §. 54. Lucr. I 358—367; II 184—215. 333—521; III 186—202. Aët. I 3, 18 (Dox. p. 285 f.) bei Ps.-Plut. plac. I 3. Plut. adv. Colot. c. 8, p. 1110 F. Vgl. Sext. adv. math. I 21. X 240. 257. XI 226. — Wenn einige Nachrichten in der Hinzufügung der Schwere eine Neuerung Epicur's sehen, so ist das irrig; s. Diels, Doxogr. S. 219. Der Erklärung des Irrtums aber, welche Brieger, Die Urbewegung der Atome u. d. Weltenstehung bei Leucipp u. Demokrit. Progr. Halle 1884. S. 12 f. giebt, kann ich nicht beistimmen. Vielmehr dürfte jener Irrtum darin seinen historischen Grund haben, dass

keit [1]), mit allem, was aus ihnen folgt, weil zum Begriffe des Körpers gehörig, auch den unveränderlichen Urbestandteilen zukommen müssen. Es begegnet uns hier zum ersten Male diejenige Auffassung der Materie, welche in ihr die allgemeinen Gattungsmerkmale des Körpers befasst. Solche Eigenschaften dagegen, wie Farbe, Geschmack, Schall, Wärme und Kälte und dergl., also die sinnlichen Qualitäten im engern Sinne, ebenso Bestimmungen, wie die des Belebtseins und des Unbelebten [2]), können, da sie veränderlich sind, nicht den unveränderlichen Atomen selbst anhaften [3]).

Obwohl aber diese verschiedenen sinnlichen Qualitäten der Dinge nicht auch den Atomen zukommen, so müssen sie doch durch die letztern begründet sein. Denn bei Epicur, wie bei Democrit, soll das Transcendente (das ἄδηλον) das Erscheinende (das φαινόμενον) erklären. — Um die zahllosen Verschiedenheiten der erscheinenden Dinge ableiten zu können, meint Epicur mit Democrit Atome der verschiedenartigsten Gestalt, Grösse und

---

Aristoteles, obwohl er de gen. et corr. I 8, 326 a 9 ausdrücklich bemerkt, nach Democrit sei das grössere Atom auch das schwerere, doch phys. III 4, 203 b 1 (vgl. de cael. III 4, 303 a 10–15) allein die Gestalt und die Grösse als Eigenschaften der democritischen Atome anführt.

[1]) Lucr. II 87: durissima quae sint | ponderibus solidis. Ebenso Plut. adv. Colot. c. 9. p. 1111 E (σκληρότης καὶ ἀντιτυπία). Vgl. auch Lucr. I 753—758. 847. Galen. de elem. sec. Hippocr. I 2. Bd. I p. 418 K. (σκληρότης). — Die Widerstandskraft der festen Körper setzt ausser der Undurchdringlichkeit der einzelnen Atome auch einen festen Zusammenhang zwischen diesen voraus. Epicur, dem die Adhäsion und Cohäsion unbekannt war, erklärt denselben dadurch, dass manche Atome mit Häkchen versehen seien, vermöge derer sie sich mit einander verflechten und so auch den zwischen ihnen eingeschlossenen glatten Atomen Zusammenhalt geben: Lactant. divin. instit. III 17. Vgl. Cic. de nat. deor. I 24, 66 (s. auch das acad. pr. II 38, 121 von Democrit Gesagte).

[2]) Lucr. II 865—1022. Simpl. in categ. fol. 56 B.

[3]) Epic. ep. ad Herod. §. 54. Vgl. das ethische Fragment, Vol. Herc.[2] XI, f. 20 ff., col. 13, wiederhergestellt bei Comparetti, Rivista di filologia VII (1879) S. 416, Museo ital. di antich. class. I (1885) S. 75 u. bes. von Usener, Epic. p. XLIX. Ebenso Lucr. II 730—1022 Speciell von der Farbe: Epic. fr. 29. 30. Vgl. ferner Lactant. div. instit. III 17. Galen. de constitut. artis medicae c. 7. Bd. I. p. 246 Kühn; de elem. sec. Hippocr. I 2, Bd. I, p. 418 K. Simpl. in categ. fol. 56 B. 109 (verdruckt 209) B. Alex. quaest. nat. I 13, p. 52 f. Spengel.

Schwere [1]) annehmen zu müsen. Dazu treten dann, wie bei Democrit, die Unterschiede in der Lage und Anordnung der in einem Atomencomplex enthaltenen Einzelatome [2]). Auf letztere Unterschiede legt Epicur noch mehr Gewicht als Democrit. Wie die unbegrenzte Verschiedenartigkeit der Wörter durch die mannigfachen Verbindungen einer verhältnismässig nur geringen Zahl von Sprachlauten entsteht, so soll auch nicht eine wirklich unendliche Zahl von Gestaltungsunterschieden nötig sein, um die Verschiedenartigkeit der erscheinenden Körper zu erklären [3]), wie Democrit annahm [4]). Es genügt schon, wenn dieser Verschiedenheiten nur unbestimmbar viele (ἀπερίληπτοι) sind [5]). Innerhalb einer jeden Gestaltungsart soll die Zahl der zugehörigen Atome dann eine wirklich unendliche sein [6]). — Die Unterschiede der Gestalt u. s. w. sollen es nun bewirken, dass die von den Körpern ausgehenden bewegten Bilder unsere Sinnesorgane in verschiedener Weise treffen [7]). So hat Epicur mit Democrit die qualitativen Verschiedenheiten der sichtbaren Körper auf die absoluten und relativen Raumbeziehungen zurückgeführt.

Aber sein Sensualismus zwingt den Epicur, im Gegensatz zu Democrit, der hier principiell verlassenen Ansicht von der Objectivität der Sinnesqualitäten sofort wieder ein weitgehendes Zugeständnis zu machen, durch das der ganze Charakter seiner Ato-

---

[1]) Epic. ep. ad Herod. §. 55. 61. Lucr. II 225 ff. 381—397. Simpl. l. c. und in phys. VI, fol. 219ᵛ o.

[2]) Lucr. I 814—822. II 695—699 (vgl. I 684—689. 907—914). Philodem. π. αἰσθ. col. 21, 3—6, p. 277 Scott. Plut. adv. Colot. c. 7, p. 1110 C. Simpl. de cael. I. p. 110 a 2—3 Karsten; in categ. fol. 109 B.

[3]) Lucr. I 822.; II 688—694. Dass dieser Vergleich der Atome mit Buchstaben schon von Epicur herrührt, scheint aus Lactant. div. instit. III 17 zu folgen. An denselben knüpft auch die bekannte Kritik der epicureischen Lehre vom Ursprung der Welt bei Cic. de nat. deor. II 37, 93 an. Ja schon die Lehre Democrit's von den durch die Verschiedenheiten der Gestalt, Lage und Verbindung der Atome bedingten Unterschieden des Seienden war von Aristoteles met. I 4, 985 b 17—19 an dem Beispiele der verschiedenen Buchstaben und Buchstabenverbindungen erläutert.

[4]) Vgl. Arist. de gen. et corr. I 1, 314 a 22—24. Theophr. phys. op. fr. 8 (Dox. p. 484, 11—13) bei Simpl. in phys. I, p. 28, 25—26.

[5]) Epic. ep. ad Herod. §. 42. Lucr. II 333 ff. 478 ff. Aët. I 3, 27 (Dox. p. 286) bei Plut. plac. I 3. Alex. bei Philopon. in Arist. de gen. et corr. II, 1. fol. 3ᵛ o. Cic. de nat. deor. II 24, 66.

[6]) Epic. l. c. Lucr. II 522—568. — [7]) Vgl. z. B. Lucr. II 813—816.

mistik ein anderer wird. Es ist das Verdienst Natorp's, diesen Unterschied zwischen Epicur und Democrit nachdrücklich erwiesen zu haben [1]). — Während nämlich Democrit den sinnlichen Qualitäten die objective Wirklichkeit gänzlich absprach und sie als blosse Sinnesaffectionen fasste [2]), unterscheidet Epicur zwischen dem, was den unveränderlichen Atomen, und dem, was den aus diesen zusammengesetzten Körpern wirklich zukommt [3]). Auch solche Eigenschaften, wie die von Epicur ausdrücklich genannte Farbe, haben objective Wirklichkeit und sind keineswegs bloss *νόμῳ*, wie Democrit gelehrt hatte [4]). Wenn derselbe Gegenstand dem einen so, dem andern anders erscheint, derselbe Wein z. B. dem einen wärmend, dem andern kältend, so folgt daraus nicht, was Democrit geschlossen hatte, dass keiner dieser Eigenschaften objective Wahrheit zukomme. Vielmehr ergiebt sich hieraus nur, dass sowohl die wärmende, wie die kältende Natur in dem Weine enthalten sind, von denen der eine diese, der andere jene auffasst [5]). Ebenso kann die Farbe zwar nicht als unablösbar verwachsen [6]) mit dem Körper bezeichnet werden, da ja die zwischen dem Gegenstande und dem Auge liegenden Luftschichten, der Grad der Helligkeit u. s. w. die Farbe verändern, völliges Dunkel sie gänzlich verschwinden lässt [7]). Aber auch hier wird nur betont, dass die Farben nicht bloss von dem gesehenen

---

[1]) Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnissprobl. S. 209–234.

[2]) S. S. 92 ff.

[3]) ep. ad Her. §. 68: *ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρη καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται σώματος ὡσανεὶ συμβεβηκότα* (die auch nach § 40 nur keine *ὅλαι φύσεις* — also doch immerhin *φύσεις* — sind) *ἢ πᾶσιν* (d. h. den Atomen und deren *συγκρίσεις*) *ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν σώματος γνωστά, οὐθ' ὡς καθ' ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον* (*οὐ γὰρ δυνατὸν ἐπινοῆσαι τοῦτο*), *οὔτε ὅλως ὡς οὐκ εἰσίν κτλ.* Wie hier von Epicur die Farbe zu den *συμβεβηκότα*, nicht zu den *συμπτώματα*, gerechnet wird, so Lucr. I 453 die Wärme des Feuers zu den coniuncta, nicht zu den eventa.

[4]) Plut. adv. Colot. c. 8, p. 1111 B.

[5]) Plut adv. Colot. c. 7, p. 1110 A; conviv. disp. III, 5, p. 652 A und dazu Natorp S. 218. Vgl. adv. Col. c. 5, p. 1109 C—D, wo das Gleiche von den Farben gesagt wird. — Ferner Sext. adv. math. VII 206–210.

[6]) Denn das soll es heissen, wenn Plut. adv. Colot. c. 7, p. 1110 C sagt, Epicur behaupte, *οὐκ εἶναι συμφυῆ τὰ χρώματα τοῖς σώμασιν*, — nicht, dass den Farben keine *φύσις* zukomme.

[7]) Plut. adv. Colot. c. 7, p. 1110 C—D. Wyttenbach hat an dieser Stelle die Worte Epicur's und die Kritik Plutarch's nicht richtig gesondert; vgl. Usener, Epicurea p. 103, Anm. zu 4; Natorp S. 219.

Körper, sondern auch vom Lichte, dessen Richtung u. s. w. abhängig seien; denn durch alle diese Umstände wird das Bild modificiert, welches unser Sehorgan trifft [1]). Die objective Wirklichkeit derselben wird hier so wenig wie sonst geleugnet [2]). In der That würde der ganze Sensualismus Epicur's, der eben in der Wahrnehmung das Kriterium aller Gewissheit erblickt, hinfällig, wenn auch er mit Democrit den Sinnesqualitäten die objective Geltung hätte nehmen wollen. Weil er aber jene Qualitäten ebensowenig wie Democrit den unveränderlichen Atomen beilegen konnte, so blieb nur der Ausweg, anzunehmen, dass die Atome mit den ihnen eigenen Bestimmungen der Gestalt, Grösse und Schwere zwar das allein Unzerstörbare in den Dingen, aber nicht das allein Wirkliche seien. Wie den Atomen [3]), d. h. der Materie, die unveränderlichen Eigenschaften der Gestalt, Grösse und Schwere zukommen, so den daraus gebildeten Körpern [4]) die Qualitäten der Farbe, Wärme u. s. w.

Wie aber die Unterschiede in den Eigenschaften der Dinge in den Unterschieden der Atome und ihrer mannigfachen Verbindungen begründet sind, so die Veränderlichkeit und der Wechsel dieser Eigenschaften in der Veränderlichkeit jener Verbindungen [5]). Alle qualitative Veränderung — und als solche erscheint dem Epicur, wie dem Democrit, auch diejenige, welche Aristoteles als substantiales Werden betrachtet [6]) — wird von Epicur in der Weise Democrit's auf ein räumliches Umsetzen der Atome zurückgeführt [7]).

Oder mit andern Worten: die qualitative Veränderung der Dinge beruht auf der Mischung (σύγκρισις) und Entmischung (δια-

---

[1]) Sext. adv. math. I 207.

[2]) Natorp S. 218 f. — [3]) Natorp S. 220.

[3]) und durch die Atome auch den zusammengesetzten Körpern, also „πᾶσιν" (ep. ad Herod. §. 68; s. S. 315 Anm. 3).

[4]) τοῖς ὁρατοῖς σώμασι, ebd.

[5]) Hier ist natürlich nicht von dem Wechsel in der Auffassung die Rede, deren epicureische Erklärung oben S. 315 erwähnt wurde, sondern von einer Veränderung an den Dingen selbst.

[6]) ep. ad Her. §. 54. Nach Sext. adv. math. X 42 fl. fasst Epicur die μεταβλητικὴ κίνησις als eine Art der τοπικὴ καὶ μεταβατικὴ κίνησις; vgl. Simpl. in categ. f. 109 B.

[7]) Vgl. z. B. Lucr. I 684 ff. 797 ff. 907 ff.

κρισις) der Atome [1]). — Die Möglichkeit so mannigfacher Übergänge der Dinge in einander aber, wie die Erfahrung sie zeigt, erklärt sich, wie ähnlich schon Anaxagoras annahm, leicht daraus, dass einem jeden Dinge Atome der verschiedensten Art beigemischt sind [2]). Bei letzterm will Epicur indes die Vorstellung ferngehalten sehen, als seien die verschiedenen Stoffe als solche mit einander vermischt [3]), wie wenn z. B. das Feuer, welches durch Reibung aus dem Holze hervorgelockt wird, schon als Feuer in demselben wäre [4]). Nur Samen [5]) der mannigfachsten Art sind in allem enthalten, d. h. solche Atome, welche von den andern losgelöst und unter sich verbunden, den betreffenden neuen Körper erzeugen.

Das leitet uns auf die Art, wie Epicur die Mischung verschiedener Stoffe erklärt. Diese soll nicht so zu denken sein, als ob sich bei derselben Teilchen des einen Stoffes neben Teilchen des andern, z. B. Teilchen Wein neben Teilchen Wasser, lagerten. Vielmehr sei eine Reduction bis auf die ursprünglichen Atome anzunehmen, derart, dass die besondern Stoffe, welche erst infolge des Zusammentretens gleichartiger Atome hervortreten, aufhören, indem sich die verschiedenartigen Atome, z. B. die wassererzeugenden und die weinerzeugenden, unmittelbar mit einander zu dem neuen Mischstoffe verbinden [6]). Durch diese schärfere Fassung des Begriffes der Mischung, mit welcher Epicur in beachtenswerter Weise über Democrit hinausging [7]), sucht er mit Glück dem von Aristoteles erhobenen Einwande zu entgehen, dass eine Nebeneinanderlagerung von kleinsten Teilchen des einen Stoffes neben kleinsten Teilchen des andern in Wahrheit keine (chemische) Mischung, sondern für das Auge eines Lynkeus immer nur ein blosses (mechanisches) Gemenge sei [8]). Sein Fehler liegt nur

---

[1]) Galen. de elem. sec. Hippocr. I 9, Bd. I, p. 483 Kühn.

[2]) Vgl. Lucr. I 814—816. 895; II 678—79 u. ö.

[3]) Lucr. I 894—96.

[4]) Lucr. I 897—906.

[5]) semina: I 895. 902; 902. II 679. primordia: I 815.

[6]) Alex. de mixtione fol. 140v (p. 591 Ideler: Usener, Epicurea p. 207), wozu vgl. Gassendi, Phys. sect. I. lib. 7. c. 2., Opera vol. I, p. 464 sq.

[7]) Nach Alex. a. a. O. lehrte Democrit, die scheinbare Mischung sei eine *παράθεσις σωμάτων ἀλλήλοις κατὰ μικρά, σωζόντων αὐτῶν ἑκάστου τὴν οἰκείαν φύσιν.*

[8]) Arist. de gen. et corr. I 10, 328 a 5—18.

darin, dass er das notwendige Zwischenglied zwischen Mole und Atom, die Molekel, noch nicht erkannt.

b) Die Bewegung der Atome.

Wir sahen, dass Epicur alle Veränderung als räumliche Bewegung fasst [1]. Epicur spricht hier, freilich ohne jede wirklich naturwissenschaftliche Begründung, einen Gedanken aus, hinsichtlich dessen er die neuere Physik und Chemie im ganzen auf seiner Seite hat. Dass er die wirklich fruchtbringende Verwendung dieses Gedankens nicht erkannt hat und nicht erkennen konnte, ihn z. B. nicht für die Erklärung des Lichtes, der Wärme, der ihm noch nicht bekannten Elektricität u. s. w. verwandte, braucht als von vornherein selbstverständlich wohl kaum besonders bemerkt zu werden. Ihm dient das Princip dazu, zu zeigen, einmal, wie sich überhaupt aus der ursprünglichen Atomenmasse bestimmte Dinge bilden konnten, dann, wie aus Süss Bitter, aus Weiss Schwarz, aus Hart Weich, aus Weich Hart wird u. s. w. [2], Letzteres Problemstellungen, welche der modernen Naturwissenschaft sehr fremdartig und kindlich klingen. Überhaupt fehlt bei Epicur jede naturwissenschaftlich irgendwie befriedigende Reflexion über das Verhältnis von Kraft und Bewegung, durch die jener allgemeine Gedanke erst Bedeutung für eine reale Naturerklärung gewinnen konnte. Zu der letztern konnte Epicur um so weniger gelangen, als ihm der rechte Begriff der potentiellen Energie im Unterschiede von der kinetischen verschlossen blieb.

Die Bewegung ist, wie Epicur mit Democrit annimmt, eine ursprüngliche Bestimmung des Stoffes. Sie ist den Atomen nicht durch einen über der Welt stehenden ersten Beweger mitgeteilt, sondern eignet ihnen von Ewigkeit [3]. Ebenso wenig findet ein Aufhören der Atombewegung statt [4]. Die Richtung und die Geschwindigkeit der Atombewegungen erfährt zwar durch

---

[1]) S. S. 316. Wie der Begriff der Bewegung von Epicur bestimmt wurde, wird uns nicht ausdrücklich mitgeteilt (Zeller III³ a, 406, 3). Aber die Definition derselben bei Sextus adv. math. X 50: *κίνησίς ἐστι μετάβασις ἀπὸ τόπου εἰς τόπον*, bei der Epicur zwar nicht genannt ist, scheint doch mit Gassendi, Phys. sect. I. lib. 5. cap. 1. (p. 338) auf ihn bezogen werden zu müssen.

[2]) Sext. adv. math. X 43–44.

[3]) ep. ad Herod. §. 43: *κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι τὸν αἰῶνα.*

[4]) Ausser der Anm. 3 citierten Stelle vgl. Lucr. II 95. 297–299

den Zusammenstoss der Atome die verschiedensten Veränderungen, aber die Bewegung selbst wird nicht zu Nichte. Auch in der Tiefe der scheinbar ruhenden Körper lassen die Atome von ihrer Bewegung und den gegenseitig erteilten Anstössen nicht ab [1]). — Mit der letztern Bestimmung, durch welche das Ganze erst seinen Abschluss erhält, scheint Epicur über Democrit hinaus die Theorie fortgebildet zu haben [2]).

In rohen Zügen ist hiermit das Princip von der Erhaltung der Kraft ausgesprochen. Aber wie weit ist Epicur noch von der richtigen Erkenntnis entfernt! Während die moderne Theorie die Summe der in dem Naturganzen vorhandenen kinetischen und potentiellen Energie als constant betrachtet, kennt Epicur nur die actuelle Bewegung. Während nach der modernen Theorie ferner nur die Summe dieser Kraft stets gleichbleibt, im Einzelnen dagegen ein fortwährender Ausgleich zwischen den verschiedenen Posten dieser Summe stattfindet, indem nicht nur die einzelnen Kräfte in einander übergehen, sondern auch die Kraft von dem einen Körper auf einen andern übertragen werden kann, gilt für Epicur die Bewegung des einzelnen Atomes als unzerstörbar [3]). Und wie sehr schwebt jene Theorie, aller empirischen Grundlage entbehrend, bei Epicur noch in der Luft! Was Helmholtz nicht mit Unrecht noch von der Zeit Robert Mayer's bemerkt, das gilt in erhöhtem Maasse von der Zeit Epicur's: „Jetzt, wo man den grossen Zusammenhang der Arbeitsäquivalente des Weltalls kennt und in weitem Umfange empirisch nachgewiesen hat, kann man sagen, dass sie als Ens, welches nicht zu Nichts werden und nicht aus nichts entstehen könne, gefasst werden dürfen. Dazu war aber doch kein Recht da, ehe ihre Beständigkeit erfahrungsmässig nachgewiesen war“ [4]).

---

[1]) Plut. adv. Colot. c. 16, p. 1116 C: *ἅτε δὴ καὶ τῶν ἐν βάθει τοῦ συγκρίματος ἀτόμων οὐδέποτε λῆξαι κινήσεως οὐδὲ παλμῶν πρὸς ἄλληλα δυναμένων, ὥσπερ αὐτοὶ λέγουσιν.* Vgl. auch Lucr. II 125—128 und VI 1034—40 (wo freilich nur von der in festen Körpern eingeschlossenen bewegten Luft die Rede ist).

[2]) Democrit legte nach Arist. de an. I 3, 406 b 15—22 den runden Seelenatomen beständige Bewegung bei, durch welche sie auch den — an sich also ruhenden — Körper mit sich schleppen sollen (etwas ähnliches Lucr. IV 883—888).

[3]) wie das Fleeming Jenkin, The Atomic Theory of Lucretius, North British Rewiew, vol. XLVIII, angeführt bei Masson, a. a. O. S. 55 f., hervorhebt.

[4]) Vorträge und Reden. Braunschweig 1884. Bd. I. S. 70.

Die ursprüngliche Bewegung der Atome [1]) im Leeren, durch die ihnen eigene Schwere erzeugt, ist die senkrechte und daher bei allen Atomen parallele Abwärtsbewegung [2]), d. h. eine Bewegung in der Richtung von unserm Kopfe unter unsere Füsse hinab [3]). Wegen der Unendlichkeit des Raumes ist dieselbe als eine nach oben wie nach unten hin unendliche zu denken, d. h. als eine solche, die aus unendlicher Ferne kommt und in unendliche Ferne geht [4]). Da ihr nichts Widerstand leistet — denn das Leere ist ja von einer absoluten Nachgiebigkeit [5]) —, so fallen alle Atome im Leeren gleichschnell [6]). Epicur giebt damit den

---

[1]) Vgl. Ad. Brieger, De atomorum Epicurearum motu principali, in: Philologische Abhandlungen. Martin Hertz zum siebzigsten Geburtstage von ehemaligen Schülern dargebracht. Berlin 1888 S. 215—228. Scharfsinnige, wenngleich nur zum Teil haltbare Ausführungen giebt auch M. Guyau, La morale d'Épicure et ses rapport avec les doctrines contemporaines. Paris 1878. chap. 2. p. 71—102: contingence et liberté.

[2]) ep. ad Herod. §. 61: οὔθ' ἡ ἄνω οὔθ' ἡ εἰς τὸ πλάγιον διὰ τῶν κρούσεων φορά, οὔθ' ἡ κάτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν. Lucr. II 83: nam quoniam per inane vagantur cuncta, necesse est | aut gravitate sua ferri primordia rerum, | aut ictu forte alterius. Aët. I 12, 5 (Dox. p. 314) bei Plut. plac. I 12; Stob. ecl. I, p. 346. Plut. de Stoic. rep. c. 44, p. 1054 B. Simpl. de cael. I, p. 121 b 33 Karsten u. a.

[3]) ep. ad Her. §. 60. Plut. de defectu oraculor. c. 28, p. 425 D. Vgl. Zeller III[3] a, 407. Masson a. a. O. S. 50f. — Den oft gemachten Einwand dagegen: da Bewegung nur als relative Ortsveränderung gedacht werden könne, so sei die gleichschnelle Bewegung aller Atome in derselben Richtung in Wahrheit keine Bewegung, sondern Ruhe, wird man vom Standpuncte Epicur's aus nicht als berechtigt anerkennen. Denn der leere Raum ist ja für ihn — freilich mit Unrecht — ein wirkliches, selbständiges Seiendes neben dem raumfüllenden Stoff. Es kann also auch nach dieser seiner Anschauung eine auf den absoluten Raum bezogene Bewegung stattfinden.

[4]) ep. ad Herod. §. 60. — Nur infolge eines Missverständnisses (anscheinend ist auch Guyau a. a. O. S. 74 Anm. 6 Schl. nicht ganz frei von demselben) haben Einzelne aus dieser Stelle, die nur von einer, nach oben (als terminus a quo) und unten (als terminus ad quem) unendlichen Bewegung spricht, die Behauptung einer doppelten unendlichen Bewegung, einer nach oben hin und einer nach unten hin gerichteten, herausgelesen.

[5]) S. S. 306.

[6]) ep. ad Herod. §. 61 (vgl. Schol. zu §. 43). Lucr. II 225—239. Sext. adv. math. X 129 (Plut. de comm. not. c. 49, p. 1082 E und Simpl. phys. VI, fol. 219 v o, von Zeller III[3] a, 407, 6 citiert, gehören nicht hieher). Epicur stützt sich hier wohl auf die kritischen Ausführungen des Aristoteles, besonders auf phys. IV, 8, 215 a 24 ff.

Satz Democrit's oder späterer Anhänger Democrit's [1]) auf, dass die Geschwindigkeit eine Function der Schwere sei [2]). Er muss daher nach einer neuen Erklärung für den Zusammenprall der Atome und die infolge desselben entstehenden weltbildenden Wirbel suchen.

Diese findet Epicur darin, dass die Atome bei ihrem Fall um ein kleinstes [3]) von der senkrechten Linie abweichen sollen. Denn wenn auch kein schwerer Körper beim freien Fall eine schräge Linie beschreibt, so soll doch durch keine Erfahrung erwiesen werden, dass der fallende Körper nicht auch um ein solches Minimum sich von der Richtung seines Weges ablenken könne [4]).

Die Annahme dieser spontanen Richtungsänderung erscheint Epicur auch deshalb unerlässlich, weil andernfalls die menschliche Willensfreiheit unerklärlich sei. Dass wir nicht in allem einem Fatum unterworfen sind, dass wir z. B. gehen können, wie uns beliebt, uns bewegen können, wie wir wollen: alles das setzt nach dem Satze, dass nichts aus dem Nichts entsteht, eine solche partielle Bewegungsfreiheit bereits in den Urgründen, d. h. den Atomen voraus [5]).

---

[1]) Man könnte vielleicht an Nausiphanes, den Lehrer Epicur's, denken.

[2]) Nach Zeller I[4], 794, 1 und III[3] a, 407 hat die Polemik des Epicur (ep. ad Herod. §. 61) und Lucrez (II 225: quod si forte aliquis credit etc.) Democrit im Sinn; s. o. S. 94. Neuestens hat Brieger, dessen Programmabhandlung über die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leucipp u. Democrit, Halle 1884, mir erst nach Abfassung des Abschnitts über die democritische Atomistik zugegangen ist, gewichtige Gründe dafür geltend gemacht, dass jene Ableitung der Prallbewegungen dem Democrit noch fremd war. Was ich an diesen eindringenden Untersuchungen Brieger's über Democrit auszustellen habe, kann ich hier nicht weiter ausführen, da die Sache mehr Raum beanspruchen würde, als für den mit meiner Aufgabe nur lose zusammenhangenden Gegenstand mir zugebote steht.

[3]) nec plus quam minimum Lucr. II 244; *ἐλάχιστον* Cic. de fato 10, 22; *ἐπὶ τοὐλάχιστον* Plut. de sollert. an. c. 7, p. 964 C; *ἀκαρές* Plut. de an. procr. in Tim. c. 6, p. 1015 C; perpaulum, quo nihil posset fieri minus, Cic. de fin. I 6, 19.

[4]) Lucr. II 243–250. Cic. de fato 10, 22. Vgl. ebd. 20, 46–47; de fin. I 6, 19. Plut. de an. procr. in Tim. c. 6, p. 1015 C; de sollert. animal. c. 7, p. 964 C. Galen. de Hippocr. et Plat. dogm. IV 4, p. 361, 14 Muell. August. contr. Acad. III c. 10 n. 23. t. I p. 284 F. ed. Maur. Paris. 1689 ff. Aët. I 12, 5 (Dox. p. 311) bei Plut. pl. I 12; Stob. ecl. I, p. 346 (vgl. p. 394): *κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν (declinatio,* oder, wie bei Lucr. II 292, *clinamen), τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ ἀποπαλμόν.*

[5]) Lucr. II 251–293. Ebenso Cic. de fato 9, 18; 10, 22–23; 20, 46 Plut. de

Es ist eine schon im Altertum lebhaft getadelte Hypothese, welche Epicur hier aufstellt. Er selbst scheint sich nicht weiter klar gemacht zu haben, welche Voraussetzungen in derselben ent-

---

sollert. animal. c. 7, p. 964 C. — Brieger (Urbeweg. d. Atome S. 8 f.; vgl. Philol. Abh. S. 220 ff.) polemisiert scharf gegen Cicero, der sich einer argen Gedankenlosigkeit schuldig mache, wenn er den Epicur auf den Gedanken kommen lasse, ohne die Declination würden wir der Willensfreiheit entbehren, da doch nach dem selben Cicero ohne die Declination überhaupt keine zusammengesetzten Wesen, also auch wir nicht, existieren würden; ebenso gegen Lucrez, der sich „in derselben Verdammnis befinde", gegen Epicur, der an dieser Confusion bis zu einem gewissen Grade selbst schuldig sein und irgendwo gesagt haben müsse, selbst wenn die Declination zur Erklärung der Dinge nicht nötig wäre, so würde sich doch ohne sie die Willensfreiheit nicht erklären lassen, was aber ein blosser Advocatenkniff sei, da Epicur dort, wo er von der Willensfreiheit handele, die Declination gar nicht erwähnt habe; s. Lucr. IV 877 ff. (es hätte auch auf die von Gomperz, Neue Bruchstücke Epicur's, insbesondere über die Willensfrage. Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wissensch. Phil.-hist Cl. Bd. 83. 1876. S. 87—98, aufs neue behandelt in: Wiener Studien f. class. Philol. Bd. 1. 1880. S. 27—31, verwiesen werden können).

Auf das Letztere hat schon Diebitsch, Die Sittenlehre des Lucrez. Progr. Ostrowo 1886. S. 3 Anm. 3 zu antworten gesucht. Sonst möchte etwa Folgendes zu erwidern sein. Wenn Epicur wirklich gesagt hat, was auch Brieger ihn sagen lässt — und es dürfte das ohne Zweifel seine Meinung gewesen sein —, so verdient Cicero, dessen Zeugnis Brieger auch hinsichtlich Democrit's maasslos herabsetzt, wegen seines Berichts nicht mehr den Vorwurf der Gedankenlosigkeit. Einen blossen „Advocatenkniff" aber, eine Ausrede, an deren Wahrheit Epicur selbst nicht recht geglaubt hätte (Abhandl. S. 221: „Quod si fecit, temere fecit, paene dixi non serio"), möchte ich in jenem Gedanken nicht sehen. Lucrez setzt die Selbstbestimmung der Urgründe nur deshalb als notwendig voraus, weil er andernfalls die freiwillige B e w e g u n g unser selbst ohne voraufgehende B e w e g u n g als deren determinierende Ursache nicht glaubt erklären zu können. Nun ist es richtig, dass Epicur nicht die U r s a c h l o s i g k e i t menschlicher Willensacte behauptet; „als sittlich frei gilt ihm vielmehr derjenige, dessen Handlungen durch seine Überzeugungen (δόξαι) bestimmt werden" (Gomperz, Sitzungsber. a. a. O. S. 95). Auch betont Lucrez, dass wir keine Bewegung wollen können, ohne dass die Vorstellung dieser Bewegung unsere Seele getroffen hätte (Lucr. IV 881—885; zu v. 886 vgl. Munro's Erklärung). Aber die erregte V o r s t e l l u n g des Gehens ist noch nicht der W i l l e des Gehens und nicht der Anfang des G e h e n s selber (die Innervation der motorischen Nerven). So lange man also nicht etwa das Wollen als eine Entwicklung der Vorstellung selbst fasst — ein moderner Gedanke, welcher Epicur und Lucrez fremd ist —, wird man, wenn an die Vorstellung der ausführende Wille sich anschliesst, hierin den Anfang einer neuen, von der Seele selbst ausgehenden

halten sind und zu welchen, auch seine ganze Lehre von der Materie umgestaltenden, Consequenzen sie führen musste. Hätte er das Letztere gethan, so würde er wahrscheinlich zu der Theorie gekommen sein, die Guyau ihm kürzlich beigelegt hat, und deren Inhalt kurz dahin zusammengefasst werden kann, dass der Notwendigkeit als zweite Ursächlichkeit eine aus der „Declination“ der Atome sich ergebende universelle Spontaneität gegenüberzustellen sei, die mit der Weltbildung nicht aufhört, sondern sich im Zufall (τύχη) einerseits, im freien Willen andererseits äussert [1]). Allein diese gänzliche Durchlöcherung der mechanischen Weltanschauung liegt, bestimmten Aussprüchen gemäss, ihm doch durchaus fern [2]). Ebenso hätte er erkennen müssen, dass in der Annahme einer willkürlichen Bewegung seitens der Atome die Voraussetzung eingeschlossen liegt, dass der Materie **Wille** zukommt. Damit aber wäre sein Materialismus mit einer auch aus der neuesten Geschichte dieser Weltanschauung bekannten Wendung in einen

---

Bewegung sehen müssen, welche von der Bewegung des Vorstellungsbildes (εἴδωλον, imago) der Art nach verschieden ist. Und in der That sagt Lucrez nach dem oben Citierten v. 886—888: ergo **animus cum sese ita commovet, ut velit ire** | inque gredi, ferit extemplo quae in corpore toto | per membra atque artus animai dissita vis est. Nach ihm soll also der freie Willensentschluss dadurch zustande kommen, dass **die Seele sich selbst** bewegt, um das Vorgestellte auszuführen; davon, dass die **Vorstellung** den Willen bewege, ist nicht die Rede. Aber, fragt es sich, wie kann die Seele ihre von der Vorstellung zu unterscheidende motorische Bewegung aus sich anfangen, da doch sonst jede Bewegung durch eine voraufgehende örtliche **Bewegung** gleicher Art determiniert ist? Hier nun bietet sich die Stelle, an der die Theorie der Declination von Epicur eingefügt werden konnte, auch hier als eine, wenngleich sachlich ungenügende, so doch im vollen Ernste und nicht als blosser „Advocatenkniff“ gegebene Lösung.

[1]) Etwas Ähnliches wird in der That von Plutarch, de sollert. anim. c. 7, p. 964 C berichtet: *οὐδὲ γὰρ αὐτοὶ τῷ Ἐπικούρῳ διδόασιν ὑπὲρ τῶν μεγίστων, σμικρὸν οὕτω πρᾶγμα καὶ φαῦλον, οἶμαι, ἄτομον παρεγκλῖναι μίαν ἐπὶ τοὐλάχιστον, ὅπως ἄστρα καὶ ζῷα καὶ τύχη παρεισέλθῃ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν μὴ ἀπόληται* (über die τύχη bei Epicur vgl. ep. ad Menoec. §. 133—134. κύρ. δόξ. 16 bei Diog. X 144. Aët. I 29, 6, Dox. p. 326, bei Plut. plac. I 29, 2; Stob. ecl. I, p. 218; ferner fr. eth. Comparetti c. 15; Philodem. serm. de vita et mor. excerpt. e Zenon. de libert. dicendi, Vol. Herc.[1] V 2, fr. 6).

[2]) S. Zeller III[3] a, 408, 1. Masson, An examination of M. Guyau's chapter on atomic declination. Journal of Philology, XI. 1882, und wiederholt in: The atomic theory of Lucretius, p. 207 ff. Über die Anm. 1 angeführte Plutarchstelle ebd. S. 226 f.

Panpsychismus umgeschlagen, der, namentlich wenn wir die Willkür der Atome mit Guyau als eine stets fortbestehende Spontaneität in der gesamten Natur fassen, nach Masson's [1]) richtiger Bemerkung mit Schopenhauer's Willenslehre einige nicht allzu ferne Ähnlichkeit hätte. Jene Voraussetzung seiner Theorie der „Declination" scheint indes Epicur ganz entgangen zu sein. Denn das Erkennen und die Empfindung wenigstens, die notwendige Voraussetzung des Wollens [2]), werden von seinem Interpreten Lucrez den Atomen mit aller Bestimmtheit abgestritten [3]).

Nach ihrem Zusammenstoss, der durch diese willkürliche Abweichung herbeigeführt wird, prallen die Atome infolge ihrer absoluten Härte von einander ab [4]).

Indem der Abprall die Atome seitwärts und auch aufwärts treibt [5]), wird die Gesamtmasse des unendlichen Stoffs in dem unendlichen Raume im Ganzen genommen an derselben Stelle festgehalten [6]). Wirbelbewegungen, die innerhalb desselben infolge des Zusammenpralls der Atome sich bilden, lassen zahllose Welten entstehen [7]). Innerhalb einer Welt finden sich diejenigen Atome zusammen, die in Bezug auf Gestalt, Grösse, Lage und Ordnung zu einander passen [8]). Solche verflechten sich zu einem zusammengesetzten Körper [9]). Wie daraus die Himmelskörper, Pflanzen, Tiere u. s. w. wurden, braucht hier nicht verfolgt zu werden.

---

[1]) A. a. O. S. 232.

[2]) Lucr. IV 881 ff.

[3]) Lucr. II 973 ff. Vgl. Simpl. in categ. fol. 56 B. — S. oben S. 313.

[4]) ep. ad Herod. §. 44. Vgl. S. 307 Anm. 9. Die Frage, ob die hier angenommene Mechanik der Atome mit den Gesetzen des Stosses unelastischer starrer Körper im Einklange steht, möge ausser Betracht bleiben; um so mehr, als auch die neuere physikalische Atomistik hinsichtlich derselben noch durchaus in einen Widerstreit der Meinungen verstrickt ist. Man findet darüber das Nötige bei Isenkrahe, Das Räthsel von der Schwerkraft. Braunschweig 1879, und in ähnlichen Schriften.

[5]) ep. ad Herod. §. 61.

[6]) Lucr. I 995--997 (vgl. Munro z. d. St.). Mit Unrecht zieht Masson, a. a. O. S. 48 Anm. 3 auch I 1036 und 1049 heran, wo das suboriri nicht ein Hinzukommen von unten her, sondern das allmähliche Nachwachsen bedeutet.

[7]) S. Zeller III[3] a, 408 f. Masson, ch. 4 (p. 56 ff.): the birth of the world.

[8]) Simpl. de cael. I, p. 110 a 5 Karsten.

[9]) σύγκρισις, bei Lucrez *concilium* (s. Bernays a. a. O. zu Lucr. I 183).

In der Welt ist alles in fortwährendem Flusse begriffen. Derselbe zeigt sich einmal in dem unaufhörlichen Wandel der Einzeldinge innerhalb der Welt [1]), der durch das stete Hinzukommen von Atomen, das stete Entweichen von solchen und die stete Veränderung in deren Anordnung bewirkt wird [2]). Aber auch unsere Welt als Ganzes ist in den unaufhörlichen Fluss der Materie hineingezogen. Ohne Unterlass gehen Teilchen von ihr ab und werden wieder ersetzt durch solche, die aus dem unendlichen Raume ihr zukommen [3]). So geht ein unablässiger Strom von Stoff und Bewegung durch dieselbe hindurch, bis sie einst wieder in eine losgelöst umherschweifende Atomenmenge sich auflösen wird [4]).

---

[1]) Lucr. II 67— 76. Vgl. Hieron. in Amos cap. 6, T. VI, p. 313 Vallars.: res saeculi et omnia corpora, iuxta Epicurum, per momenta fluunt et abeunt et nihil in suo consistit statu; sed vel crescunt omnia vel decrescunt et aquarum more torrentium labuntur in praeceps (bei Usener übergangen).

[2]) Lucr. I 675 ff. Vgl. v. 797—802. Diog. X 54, var. lect.: *μεταθέσεις*] *ἐν πολλοῖς· τινῶν δὲ καὶ προσόδους καὶ ἀφόδους.*

[3]) Lucr. I 1035—1051. II 1144—1149.

[4]) Unter den Denkern welche zwar nicht der epicureischen Schule angehören, aber doch von ihr beeinflusst sind, verdient eine besondere Erwähnung der dem Cicero befreundete (Cic. de or. I 14, 62) Arzt Asclepiades aus Bithynien, über dessen Leben zuletzt H. Bruns (Quaestiones Asclepiadeae de vinorum diversis generibus. Parchim 1884. S. 40 ff.) gehandelt hat, von dessen Philosophie ausser bei Zeller III³ a, 549 ff. und in der Monographie von Chr. G. Gumpert (Asclepiadis Bithyni fragmenta. Weimar 1794. S. 58 ff.: philosophiae elementa) eine eingehende Darstellung bei K. Lasswitz, Die Erneuerung der Atomistik in Deutschland durch Daniel Sennert und sein Zusammenhang mit Asclepiades in Bithynien (Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. III. 1879. S. 408—434, s. bes. S. 425—430) sich findet.

Asclepiades betrachtete, wie der Pontiker Heraclides (s. S. 71 Anm. 1) als Grundbestandteile aller Dinge kleine, unzusammenhangende Massenteilchen oder Körperchen (*ἄναρμοι ὄγκοι* Sext. Pyrrh. hyp. III 32; adv. math. X 318. Dionys. Alexandr. bei Euseb. praep. ev. XIV 23, 4. p. 773 B—C. Ps.-Galen. hist. phil. T XIX, p. 244 K., Dox. p. 610, 22. *στοιχεῖα ἄναρμα* Galen. de differ. morbor. c. 2, T. VI p. 839 f. K.; *ὄγκοι* auch Galen. de usu partium XI 8, T. III, p. 873 K.; Clemens Rom. recognit. c. 15 p. 569ᵃ Coteler. *moles* Chalcid. in Tim. c. 215 Wrobel. Die richtige, jetzt auch von Zeller III³ a, 551, 5 gebilligte Erklärung von *ἄναρμος* hat schon Le Clerc, Hist. de méd. III³, 5, citiert bei Gumpert a. a. O. S. 61 Anm. *n*, der *στοιχεῖα ἄναρμα* als „éléments détachés“, daneben freilich unrichtig auch als: „qui ne s'accordent pas“ fasst). Von Ewigkeit in Bewegung, zersplittern dieselben einander durch die fortwährenden Zusammenstösse in un-

2. Die Stoiker.

Die Materie als qualitätsloser Körper.

Die stoische Theorie der Materie beruht, wie schon früher

---

zählige Bruchstücke, die nach Grösse und Gestalt verschieden sind (Caelius Aurelianus, de morbis acutis et chronicis, lib. I. c. 14 §. 105, ed. Amman. Amstel. 1722, p. 41; *θραυστὰ στοιχεῖα* auch Sext. Pyrrh. hyp. III 33; *ὄγκοι θραυστά* Ps.-Galen. introduct. c. 9, T. XIV, 698 K.; *ὄγκοι δι' αἰῶνος ἀνηρέμητοι* Sext. adv. math. III 5). Diese Körperchen sind also nicht unveränderlich, wie die Atome Democrit's und Epicur's, sondern afficierbar (*παθητοί* Sext. adv. math. VIII 318.) Sie sind durch die Vernunft erkennbar (*λόγῳ θεωρητοί* Sext. adv. math. III 5; *νοητοὶ ὄγκοι* ebd. VIII 220; *corpuscula intellectu sensa* Cael. Aurel. l. c.); dagegen entbehren sie der wahrnehmbaren sinnlichen Qualitäten, welche den aus ihnen zusammengesetzten Körpern eigen sind. Dass sonach Qualitätsloses den qualitativ bestimmten Körper constituiert, enthält keinen Widerspruch, da von den Teilen nicht dieselben Bestimmungen gelten, wie vom Ganzen (Cael. Aurel. l. c. §. 106, p. 42. Wenn es bei Sextus, Pyrrh. hyp. III 33 heisst: *τοῖς περὶ Ἀσκληπιάδην . . . θραυστὰ εἶναι τὰ στοιχεῖα λέγουσι καὶ ποιά*, so kann ich das mit der bestimmten Aussage des Aurelian nur durch die immerhin anfechtbare Annahme vereinen, dass bei Sextus unter den *στοιχεῖα* hier nicht die *ὄγκοι* selbst, sondern die durch die Vereinigung solcher *ὄγκοι* gebildeten Elemente des Feuers, Wassers u. s. w gemeint seien).

Die so entstehenden sinnfälligen Körper sind einer fortwährenden Veränderung unterworfen, indem hinsichtlich der Grösse, Menge, Gestalt und Ordnung der Elementarkörperchen ein beständiger Wechsel stattfindet (Cael. Aurel. § 105). Mit besonderm Nachdruck betont Asclepiades diesen unaufhaltsamen Fluss aller Dinge. Nicht zweimal, sagt er, an Heraclit anknüpfend, könne man dasselbe Ding vorzeigen (Sext. adv. math. VIII 7).

Die Körper, welche durch die Verbindung der kleinsten Stoffteilchen entstehen, sind von Poren (*πόροι*, viae) durchzogen, welche, verschieden an Grösse und Gestalt, bei den organischen Wesen den Säften einen Durchgang gewähren (Cael. Aurel. §. 106. Galen. Theriac. ad Pis. c. 11, T. XIV, 250 K.; vgl. Ps.-Galen. introd. c. 9, T. XIV, 698 K.). Aber nicht nur die organischen Körper, sondern die gesamte stoffliche Substanz schliesst leere Zwischenräume ein (*χῶραι κεναί* Galen. in Hippocr. epidem. VI comm. IV 10, T. XVII 2, p. 162 K.; de simpl. medic. I 14, T. XI, p. 405 K.).

Augenscheinlich weist unter diesen Bestimmungen Vieles auf die Atomistik hin. Aus dem Gedankenkreise dieser stammen die erkenntnistheoretischen Anschauungen über das Verhältnis der nur nach Gestalt, Grösse u. s. w. unterschiedenen, nur der Vernunft zugänglichen Elementarkörperchen zu den sinnlich wahrnehmbaren, qualitativ bestimmten Dingen. Die eigentlich physikalischen Grundanschauungen der Theorie unsers Mediciners dagegen, die kleinsten Bruchstücke oder Massenteilchen und vielleicht auch die Poren, führen, was nicht genügend beachtet wurde, (Lasswitz a. a. O. S. 424 f. führt als Vorgänger des Asclepiades neben Epicur nur Heraclides und, zweifelnd,

bemerkt wurde [1]), auf einem Compromiss zwischen der alten Naturphilosophie und der aristotelischen Lehre, entbehrt aber daneben nicht eines eigenen, relativ neuen centralen Gedankens, durch den sie über einen blossen Eklekticismus hinausgeführt wird. Der vorsocratischen Physik, speciell der Heraclit's [2]), entnimmt sie die kosmogonische Grundanschauung vom Urstoff und dessen Entwicklung durch die ihm immanente körperliche Weltvernunft. Auf Aristoteles gehen fast alle Begriffe zurück, vermittelst derer Stoff und Kraft in sich wie in ihrem gegenseitigen Verhältnis näher bestimmt und metaphysisch durchdacht werden. Beide Elemente verhalten sich wie concrete Anschauung und abstracter Begriff. Das den Stoikern eigentümliche Princip endlich ist ihr ausgesprochener principieller Materialismus.

In diesem Materialismus kommen die Stoiker mit den Epicureern überein, nur dass ihr Materialismus nicht, wie der epicureische, ein mechanischer, sondern ein dynamischer ist [3]). Sie verteidigen denselben wie Epicur [4]) durch das Argument, dass nur das Körperliche die Fähigkeit zum Thun oder Leiden besitze [5]). Indes dürfte wohl nicht so sehr in diesem einzelnen dürftigen Vernunftgrunde der Ursprung des stoischen Materialismus zu su-

---

auch Ecphantus an), vielmehr auf Empedocles, den naturphilophischen Priesterarzt, oder doch auf diejenigen Consequenzen der empedocleischen Lehre die bereits Aristoteles aus derselben gezogen hat, wie das seines Orts von uns auseinandergesetzt worden ist (s. S. 71).

[1]) S. S. 301 f.

[2]) Über Zeno's Beziehungen zu Heraclit vgl. Ludw. Stein, Die Psychologie der Stoa. Erster Band. Metaphysisch-anthropologischer Teil. Berlin, 1886 (in Zukunft citiert als Stein I), S. 8 ff. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften, II 38 ff.

[3]) Zeller III[3] a, 130. L. Stein, Die Erkenntnistheorie der Stoa (zweiter Band der Psychologie). Berlin 1888 (in Zukunft citiert als Stein II), S. 201.

[4]) S. S. 305.

[5]) Plut. de comm. not. c. 30 p. 1073 E: *ὄντα γὰρ μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπειδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν.* Weitere Belege bei Zeller III[3] a, 117 f., zu denen hinzuzufügen: Sext. Emp. adv. math. VIII 404 (vgl. Pyrrh. hyp. III 38); Alex. Aphrod. de sensu p. 153, 9—10 Thurot; ferner für den stoischen Materialismus überhaupt, ohne die angegebene Begründung: Plotin. enn. II 4, 1. p. 104, 1 Müller. Dexipp. in categ. II 22, p. 50, 32 Busse. Asclep. in met. VII 1, p. 377, 30 Hayduck. Syrian. in met. XIII, p. 892 a 5 Usener. Olympiodor. prol. in Plat. phil. c. 9. — Über die vier *ἀσώματα* bei den Stoikern: Raum, Ort, Zeit und Gedankending. vgl. Zeller III[3] a, 122 f.

chen sein, sondern in der ganzen Denkweise des Stifters der Stoa und seiner hervorragendsten Anhänger. Der rein metaphysischen Speculation gleich Epicur abhold, wendet sich auch die Stoa überall dem Anschaulichen und Gemeinverständlichen zu und verfällt darum, wie jener, einem erkenntnistheoretischen Sensualismus, dessen metaphysisches Correlat der Materialismus ist [1]). Aus dem Heraclitismus Zeno's lässt sich dessen Materialismus nicht erklären, da vielmehr umgekehrt nach Zeller's [2]) zutreffender Bemerkung die Hinneigung zu diesem aus der lebendigen Überlieferung der Philosophie längst geschwundenen System die materialistische Weltanschauung schon voraussetzt. Eher dürfte man, wenn man nach einer äussern Anlehnung sucht, an denjenigen unter den Socratikern denken, welcher auch der stoischen Ethik die Grundgedanken angab. Denn schon Antisthenes hat, wenn anders wir die Anspielungen des platonischen Sophistes richtig deuteten, die Begriffe Substanz (*οὐσία*) und Körper (*σῶμα*) identificiert [3]).

Auf diesen Grundlagen nun haben die Stoiker eine trotz allen Anschlusses an die Früheren doch eigenartige Theorie der Materie entwickelt. Aber die Verschiedenheit der übernommenen Elemente war zu gross, als dass sie zu einer wirklich einheitlichen Verschmelzung hätten gebracht werden können. Die der alten Naturphilosophie entnommenen concreten Anschauungen fügen sich nicht völlig den abstracten aristotelischen Begriffen, welche ihre Fassung bilden sollen. Sie verschieben und verzerren die ihnen aufgedrungene Form bis zu deren völliger Zersprengung.

Schon der Gedanke einer kosmogonischen Entwicklung aus einem bestimmten Urstoff, bei welcher aufgrund eines innern Lebensgesetzes die verschiedenen Elemente und deren complicier-

---

[1]) Vgl. Zeller III[3] a, 124 f. — Dass eine solche materialistische Auffassung dem gemeinen Bewusstsein nahe liegt, bemerkt schon Aristoteles met. VII 2, 1028 b 8: *δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν· διὸ τά τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναί φαμεν* u. s. w. Eine solche vereinzelte Stelle, an der Aristoteles nicht seiner eigenen philosophischen Ansicht Ausdruck giebt, sondern über anderswo verbreitete Meinungen referiert, wird man indes nicht mit Siebeck, Unters. z. Philos. d. Gr., S. 270, zum Beweise dafür benutzen können, dass die Stoa auch hier von Aristoteles ausgeht.

[2]) A. a. O. S. 124.

[3]) S. S. 209.

tere Gestaltungen in der unorganischen und der organischen Welt erst nach und nach hervortreten, befindet sich in einem schwer zu überwindenden Gegensatze zu der aristotelischen Denkart, welche einer von jeher bestehenden, in sich bestimmungslosen Materie ein gleichfalls ewiges, von Anfang an fertiges System von Formen gegenüberstellt. Dort Umwandlung durch Auswirkung von innen heraus in rythmischem Wechsel der Weltperioden, hier stete Erneuerung innerhalb der als Ganzes ewigen Welt durch immerfort wechselndes Zusammentreten (σύνοδος)[1] der zwei gleich ursprünglichen und gleich unvergänglichen Principien des substantiellen Seins.

Dazu tritt ein zweites, grösseres Hindernis des innern Ausgleichs. Jene aristotelischen Begriffe von Materie und Form entstammen einer durchaus dualistischen Betrachtungsweise, welche dem Stoffe die begriffliche, unstoffliche Form als höhere Wirklichkeit gegenüberstellt. Die kosmogonische Grundlage des Systems dagegen geht aus von einem materialistischen Monismus, der im Körperlichen das einzige Seiende erblickt. Dieser Materialismus ist überdies von den Stoikern recht geflissentlich in den Vordergrund ihres Systems gerückt worden. Infolge dieses Materialismus wird der Begriff der Materie sowohl wie derjenige der die Materie bestimmenden Kraft in gleicher Weise vergröbert. Damit aber verwischt sich der anfängliche Gegensatz zwischen diesen beiden Principien, und es tritt in vielen Beziehungen ein unklares Schwanken zwischen den ursprünglich dualistischen und den monistischen Elementen ein.

In den folgenden Auseinandersetzungen ist zu betrachten

a) die Materie an sich,
b) die Materie in ihrem Verhältnis zur Kraft,
c) die Materie im Weltprocess.

Abweichend von einem neuerdings mehrfach beliebten Verfahren werden wir bei unserer Darstellung Verzicht darauf leisten, überall den Anteil der einzelnen Schulhäupter genau zu sondern. Bei der Beschaffenheit unserer Überlieferung über die stoische Lehre muss es genügen, eine solche individualisierende Behandlung hinsichtlich der wenigen Puncte zu versuchen, für welche die Quellen

[1] S. S. 285.

grössere Verschiedenheiten innerhalb der Schule erkennen lassen, und im übrigen diese als Ganzes zu behandeln. Ein anderes Vorgehen würde wenigstens hinsichtlich des Problems der Materie zu mehr scheinbaren als wahrscheinlichen Combinationen führen [1]).

a. Die Materie an sich.

Der stoische Begriff der Materie [2]) knüpft an den aristotelischen an. Von Aristoteles übernahm die Stoa, wie den Namen „Materie" (ὕλη), so auch die ganze Problemstellung und den allgemeinen Begriff. Unsere Discussion der stoischen Theorie wird darum zunächst nicht von den auf Heraclit zurückweisenden kosmogonisch-monistischen Anschauungen innerhalb des stoischen Systems, sondern von dem Kreise von Gedanken, der dem aristotelischen Dualismus entstammt, ihren Ausgang nehmen müssen.

Der Gedankengang, welcher die Stoiker zur Aufstellung einer allem Körperlichen gemeinsamen Materie führt, ist ein doppelter. Den einen teilt die Stoa mit der aristotelischen Philosophie [3]), ohne Frage aufgrund einer Entlehnung aus der letztern. Wie der ehernen oder silbernen Bildsäule das ungeformte Erz oder Silber voraufgeht, so setzen hinwiederum Erz und Silber, als schon qualitativ bestimmte Körper, ein allem zugrunde liegendes, aus sich selbst bestimmungsloses, in alles wandelbares Substrat voraus [4]). Es ist die Materie (ὕλη), oder, wenn wir jene qualitativ schon bestimmten Stoffe, aus denen das bestimmt geformte Ding entsteht, gleichfalls als Materie bezeichnen wollen, die erste Ma-

[1]) Auch Hirzel hat in seinen Untersuchungen über die Entwicklung der stoischen Philosophie (Unters. z. Cicero's philos. Schriften, Teil II Abt. 1) nicht versucht, hinsichtlich des Problems der Materie eine solche Entwicklung im einzelnen nachweisen.

[2]) Unter den Stoikern hatten eigene Schriften über die Materie (περὶ οὐσίας) verfasst unter andern Zeno (Diog. VII 134) und Antipater (in mindestens zwei Büchern, Diog. VII 150, vgl. Fabric. Bibl. Gr. III 538 Harless).

[3]) S. S. 229 ff. 252 f.

[4]) Chalcid. in Tim. c. 289 Wrobel. Auch mit dem Thon oder dem Wachs wird die Materie verglichen, woraus der Künstler bald ein Pferd, bald einen Hund, bald wieder ein anderes Gebilde herstellt. Mnesarch bei Arius Didym. fr. 27 (Dox. p. 463) bei Stob. ecl. I, p. 436. Antonin. VII 23. Vgl. Plut. cons. ad Apoll. c. 10, p. 106 E—F. Ps.-Alex. probl. 1. q. 49 (die ähnlichen Gleichnisse Plato's, Tim. 50 A ff., s. S. 129 ff.).

terie (*πρώτη ὕλη*)[1]. — Die Materie wird hier also von den Stoikern, ganz in Übereinstimmung mit Aristoteles, als das unbestimmte, form- und qualitätslose Substrat der qualitativ verschiedenen Stoffe gefasst, das durch allen Wechsel der letztern hindurchgeht[2].

Eine andere Ableitung der Materie dagegen, welche in den Ausführungen der Stoiker ungleich mehr hervortritt, als jene aristotelische, ergab sich aus dem Gegensatze des Thätigen und des Leidenden. Wie die Stoa für das Thätige in Gott das Princip erblickt, so für das Leidende in der Materie[3]. Auch dieser Gedanke weist auf Aristoteles zurück[4]. Während aber Aristoteles die Materie in erster Linie im Gegensatz zu der bestimmenden Form betrachtet, neben welchem Gegensatz der des Activen und des Passiven erst in zweiter Reihe inbetracht kommt, liegt bei den Stoikern die Sache umgekehrt. Weil, wie wir sehen werden, der Begriff der Formalursache ihnen in den der thätigen Kraft sich auflöst, so ist ihnen die Materie vor allem das Leidende. Aber das Leiden der Materie ist Bestimmtwerden[5]. So laufen denn beide Betrachtungsweisen, die dem Aristoteles entnommene und die specifisch stoische, der Sache nach auf dasselbe hinaus. Weil ohne eigene Kraft der Thätigkeit, ist die Materie auch ohne eigene Bestimmtheit, und umgekehrt.

Die Ableitung der Materie hat uns zugleich das erste Merkmal im Inhalt ihres Begriffes ergeben. Sie ist, als Substrat aller

---

[1] Arius Didym. fr. 20 (Dox. p. 457 f.) bei Stob. ecl. I, p. 322 (von Zeno): *οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην.* p. 324 (von Chrysipp): *τῶν κατὰ ποιότητα ὑφισταμένων πρώτην ὕλην* (sc. *οὐσίαν εἶναι*). Chalcid. c. 293 (p. 322, 15 Wrobel): princeps silva. Simpl. in phys. I, p. 227, 23: *πρωτίστη ὕλη.*

[2] Sext. Emp. adv. math. X 312 (excerpiert bei Hippolyt. refut. haeres. X 6, p. 311 Miller). Vgl. Diogen. VII 150. Aëtius I 9, 2 (Dox. p. 307) bei Plut. plac. I 9; Stob. ecl. I, p. 318.

[3] Sext. Emp. adv. math. IX 11. Aëtius I 3, 25 (Dox. p. 289) bei Plut. plac. I 3 (vgl. Achill. Tat. isag. p. 124 E). Diog. VII 134. Alex. Aphrod. de mixt. f. 144r (p. 606 ed. Ideler, in: Arist. meteor. Bd. II. Leipzig 1836). Athenag. suppl. pro Christ. c. 19 p. 314 B ed. Maurin. Venet. 1747. Lactant. instit. VII 3, p. 741 A Migne. Plotin. VI 1, 27, p. 258, 15 Müller; ebd. c. 29, p. 260, 27. Chalcid. c. 289. 293 u. s. w.

[4] S. S. 265 f.

[5] Vgl. Sext. Emp. adv. math. IX 11: *πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι.* Diog. VII 150: *καὶ παθητὴ δέ ἐστιν . . . εἰ γὰρ ἦν ἄτρεπτος, οὐκ ἂν τὰ γινόμενα ἐξ αὐτῆς ἐγίνετο.*

Veränderungen, selbst ohne alle Bestimmtheit, form- und eigenschaftslos (ἄμορφος und ἄποιος) [1]).

Während aber, nach Plato's Vorgange, Aristoteles mit der Qualitätslosigkeit der Materie vollen Ernst zu machen sich bemüht und sie wenigstens principiell als blosse Potenz zu einem bestimmten Sein fasst, sind die Stoiker nicht imstande, ihm bei einer solchen unanschaulichen Abstraction zu folgen. Lagen doch bereits in der aristotelischen Lehre von den Elementen Momente genug, die zu einer vergröbernden Auffassung der Materie hindrängten [2]). Den Stoikern vollends verbot ihr Materialismus, in der Natur etwas als wirklich anzunehmen, was nicht Körper wäre. Darum muss auch die Materie Körper sein [3]). Fassen sie

---

[1]) Arius Didymus fr. 20 (Dox. p. 458) bei Stob. ecl. I, p. 324: ἔφησι δὲ ὁ Ποσειδώνιος τὴν τῶν ὅλων οὐσίαν καὶ ὕλην ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι. Diogen. VII 134. 137. Plut. comm. not. c. 34, p. 1076 C. c. 48, p. 1085 B—C. c. 50, p. 1086 A. Sext. Emp. adv. math. IX 11. Galen. q. qualit. s. incorp. 6, XIX p. 478 Kühn. Chalcid. in Tim. c. 292 Wrobel: (Zeno) . . . neque formam neque figuram nec ullam omnino qualitatem propriam fore censet fundamenti rerum omnium silvae. Vgl. ebd. c. 280. 290. 297.

[2]) S. S. 260.

[3]) Aëtius I 9, 7 (Dox. p. 308) bei Stob. ecl. I, p. 324: οἱ Στωϊκοὶ σῶμα τὴν ὕλην ἀποφαίνονται. Vgl. Theodoret. Graec. affect. curat. IV 14. Alex. Aphrod. de an. I, p. 17, 15—16 Bruns. Sext. Emp. adv. math. X 312. Plot. enn. II 4, 1. p. 104, 8; IV 7, 9. p. 114, 18; VI 1, 26. p. 257, 25. Chalc. c. 289, p. 320, 6. 18 Wr. Aristocles (bei Stein I, 26 Anm. 31 steht durch ein Versehen Hierocles) bei Euseb. praep. evang. XV 14, 1. p. 816 D: στοιχεῖον εἶναί φασι τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεόν, ὡς Πλάτων (der Vergleich bezieht sich nur auf die letzten Worte; über die herkömmliche Aufzählung der platonischen Principien θεός, ὕλη, ἰδέα s. S. 114 Anm. 2). ἀλλ' οὗτοι (sc. Στωϊκοί) ἄμφω (das im Folgenden epexegetisch hinzugesetzte καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον) σώματά φασιν εἶναι, καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, ἐκείνου (sc. Πλάτωνος) τὸ πρῶτον ποιοῦν (sc. θεὸν) αἴτιον ἀσώματον εἶναι λέγοντος (οὗτοι — φασιν statt οὗτος — φησιν mit Heinze, Die Lehre vom Logos in d. griech. Philos. Oldenburg 1872, S. 91 Anm. 2: wenn aus dem Schweigen bei Gaisford geschlossen werden darf, so hat sich wenigstens das φασιν in den codd. EFG erhalten. Durch die in Klammer gegebenen Erklärungen dürfte auch der Anlass zu dem dreimaligen *sic* beseitigt sein, das Stein a. a. O. zu Πλάτων, ἄμφω und ἀσώματον beifügt. Natürlich ist am Schluss der Stelle λέγοντος zu lesen, nicht λέγοντες, wie bei Stein verdruckt ist).

Damit scheint nun im Widerspruch zu stehen Diogen. VII 134, wo es bei Cobet heisst: διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα . . . ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι. Allein statt des nach Suidas s. v. ἀρχή in den Text aufgenommenen ἀσωμάτους bieten die Handschriften σώματα, und an dieser Lesart glaube ich im Gegensatz zu R. Hirzel, Untersu-

auch, durch Aristoteles belehrt, die Materie nicht mehr, wie ihre ionischen Vorgänger, als einen bestimmten Körper, so bleiben sie doch insofern in dem Gedankenkreise der letztern stehen, als sie wenigstens von den allgemeinen Wesensbestimmungen des Körperlichen bei derselben nicht abstrahieren.

Beide Momente, die Bestimmungslosigkeit der Materie auf der einen, ihre Körperlichkeit auf der andern Seite, ergeben die stoische Definition der Materie als des qualitätslosen Körpers [1]).

Was nun den genaueren Sinn beider Teile dieser Definition betrifft, so kann über die Bedeutung des ersten Teils kein Zweifel sein. Die Qualitätslosigkeit der Materie muss gemäss der Ableitung des Begriffs die Forderung einschliessen, jede bestimmte Gestalt und jede bestimmte Eigenschaft von ihr wegzudenken. Es kann daher nur als eine Umdeutung betrachtet werden, wenn einige Stoiker, vermutlich um den Einwendungen gegen die Möglichkeit eines Seins, das kein So-Sein wäre, zu entgehen, die

---

chungen zu Cicero's philos. Schriften, II (1882), S. 756 Anm. 1 mit J. Lipsius, Physiologia Stoicorum, lib. II dissert. 5 (ed. Paris. 1604 p. 65), O. Heine, N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. Bd. 99 (1869) S. 617. M. Heinze, Lehre vom Logos, S. 91, festhalten zu müssen. Hirzel a. a. O. sieht einen Widerspruch darin, dass etwas zugleich als σῶμα und als ἄμορφον bezeichnet werde. Dieser Widerspruch sei um so auffälliger, weil „nach Diogenes in den unmittelbar folgenden Worten (135) jedem σῶμα, da es doch ohne ἐπιφάνεια nicht denkbar ist, ein πέρας gegeben ist und damit ihm auch eine gewisse Gestalt zugesprochen ist". — Allein die in §. 135 von Diogenes gegebenen Ausführungen über Fläche, Linie und Punct sind für den Sinn des σῶμα (resp. ἀσωμάτους) καὶ ἀμόρφους in §. 134 nicht entscheidend. Wie man aus den von Diogenes gegebenen Anführungen ersieht, entstammen jene einem ganz andern Zusammenhange, in dem von der Materie nicht die Rede war. Posidonius z. B. ist für die Lehre von der Materie mit dem 2. Buche seiner Physik, für die Bestimmungen über Fläche etc. mit dem 3. Buche seiner Meteorologie angezogen. Was für §. 134 inbetracht kommt, ist also nicht die Vorstellung von einem bestimmten Körper als einem von bestimmten Flächen umschlossenen Gebilde, sondern die — weiter unten im Text — zu besprechende allgemeine stoische Definition des Körpers als eines dreifach Ausgedehnten. Ein solches Ausgedehntes aber konnten die Stoiker von ihrem Standpuncte aus ebenso wohl ein „Gestaltloses" nennen, weil es aus sich keine bestimmte Gestalt hat, wie sie es als ein „Eigenschaftsloses" bezeichneten, da es, obzwar in sich nie ohne bestimmte Eigenschaft, diese doch nicht aus sich besitzt.

[1]) Simpl. in phys. I, p. 227, 23: τὸ ἄποιον σῶμα τὴν πρωτίστην ὕλην εἶναί φασι . . . τῶν μὲν παλαιῶν οἱ Στωϊκοί. Sext. Emp. adv. math. X 312 (excerpiert bei Hippolyt. refut. haer. X 6, p. 311 Miller). Chalcid. c. 289, p. 320, 18—19 Wr. Plut. comm. not. c. 50, p. 1086 A. Plotin. enn. II 4, 1. p. 104, 8; IV 7, 9. p. 114, 18 u. ö. (s. u.).

Qualitätslosigkeit der Materie nicht in dem Sinne verstanden wissen wollten, als habe die Materie überhaupt aus sich keine Qualität, sondern so, dass sie alle Qualitäten zumal und darum keine bestimmte einzelne besitze [1]).

Unter dem Körper aber verstehen die Stoiker das dreifach Ausgedehnte [2]). Dieses dreifach Ausgedehnte fällt ihnen keineswegs mit dem Raume zusammen; vielmehr kommen wir nach ihnen erst vom Begriffe des Körpers aus durch eine Abstraction zu dem des Raumes [3]). Die stoische Lehre von der Materie ist

---

[1]) Plut. comm. not. c. 50, p. 1086 A. — Hieher gehört es auch wohl, wenn bei Diog. Laert. VII 137 die vier Elemente als ὕλη bezeichnet werden.

[2]) Diog. VII 135 (nach Apollodor): σῶμα δ' ἐστὶν . . . τὸ τριχῆ διαστατόν, εἰς μῆκος, εἰς πλάτος, εἰς βάθος· τοῦτο δὲ καὶ στερεὸν σῶμα καλεῖται. Aus dem Letztern darf nicht mit Heinze, Lehre vom Logos, S. 87, gefolgert werden, dass jene Definition sich nur auf den festen Körper beziehe, und dass daher im übrigen der Begriff des σῶμα von den Stoikern etwas weiter gefasst werde, als es sonst zu geschehen pflegt. Denn als στερεόν ist das σῶμα bezeichnet nur im Gegensatz zur Fläche; vgl. Euclid. elem. XI def. 1 (ed. Heiberg): στερεόν ἐστι τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχον. — Dieselbe Definition des σῶμα Arius Didym. fr. 19 (Dox. p. 457, 17) bei Stob. ecl. I, p. 350. Ebenso liegt sie den Ausführungen von Nemes. de nat. hom. c 2. p. 30 ed. Antverp. (p. 71 Matthaei) zugrunde. — Übrigens ist allein das dreidimensionale Gebilde Körper. Fläche und Linie sind ein ἀσώματον (Cleomedes, meteor. I 7), σώματι προσεοικός (Aët. I 16, 4. Dox. p. 315, bei Stob. ecl. I, p. 344), nur κατ' ἐπίνοιαν ψιλήν bestehend (Procl. in Eucl. 24, 4. p. 89, 15 Friedl.). Vgl. auch Plut. de comm. not. c. 40, p. 1080 E und unten S. 342 f.

[3]) Die Stoiker unterscheiden Ort (τόπος), Raum (χώρα) und Leeres (κενόν). Ersterer ist das vom Körper Eingenommene (Aëtius I 20, 1, Dox. p. 317, bei Plut. plac. I 20 u. Stob. ecl. I, p. 382; ebenso Arius Didym. fr. 25, Dox. p. 460 bei Stob. ecl. I, p. 390—392; Cleomedes, meteor. I, c. 2) oder, wie es in Übereinstimmung mit Aristoteles auch heisst, der Abstand zwischen den äussersten Grenzen des Umgebenden (Simpl. phys. IV, p. 571, 22–25. Themist. phys. IV, p. 268, 24 ff. Sp. [von Chrysipp]. Sext. Emp., Pyrrh. hyp. III 124; adv. math. X. 3—4); Raum (χώρα) der vom Körper teilweise eingenommene Abstand (Aëtius, Ar. Did., Sext. a. a. O.); Leeres das überhaupt nicht Eingenommene (Aët., Ar. Did, Sext., Cleom. a. a. O.). Sie unterscheiden also, wie schon hieraus hervorgeht und uns überdies durch Simplicius ausdrücklich bestätigt wird, jenen Abstand (διάστημα) von den Körpern; wenn derselbe auch niemals ohne Körper ist, so ist er doch nicht dasselbe mit ihnen (Simpl. phys. IV, p. 571, 27 ff.). Der Raum im allgemeinen Sinne existiert erst mit den Körpern (παρυφίσταται τοῖς σώμασιν ὁ τόπος, Simpl. in categ. fol. 91 Δ); er wird darum nach stoischer Lehre von jenen begrenzt, während die, welche ihm ein eigenes Wesen beilegen, wie (Pseudo-)Archytas, durch den Raum die Körper begrenzt werden lassen (Simpl. l. c.).

also keineswegs mit der pythagoreisch-platonischen verwandt, welche das Wesen der Materie in der blossen Ausdehnung erblickt. Die Materie kann nach ihnen vielmehr nur als das Raumfüllende betrachtet werden.

Damit ist zugleich ausgesprochen, dass nach stoischer Anschauung die Materie, wenn sie als dreifach Ausgedehntes bezeichnet wird, mehr ist, als blosser mathematischer Körper. Aber durch welche Eigenart, fragen wir, soll sie von demselben unterschieden sein [1]? Dreifache Ausdehnung kommt auch dem mathematischen Körper zu; weitere Bestimmungen aber würden mit der behaupteten Qualitätslosigkeit der Materie nicht wohl zu vereinbaren sein.

Wie es scheint, hat wenigstens ein Teil der Stoa hier zu einem Auskunftsmittel gegriffen, das mit den begrifflichen Grundlagen des Systems freilich nicht im Einklange steht. Wenn wir aus der gegen die stoische Lehre von der Materie gerichteten Polemik Plotin's historische Folgerungen ziehen dürfen, so haben manche Stoiker, hierin in Übereinstimmung mit der epicureischen Schule [2], das Unterscheidungsmerkmal des physischen Körpers vom mathematischen in die Widerstandsfähigkeit (ἀντιτυπία, weniger genau „Undurchdringlichkeit") gesetzt [3]. Freilich kann innerhalb des stoischen Systems diese Widerstandsfähigkeit nur als eine relative, bloss gegen mechanischen Druck gerichtete, angesehen worden sein. Andernfalls wäre nicht zu erklären, wie die Stoiker jene völlige Durchmischung der Körper, bei der die Teile sich gegen-

---

[1]) wie Plotin. enn. VI 1, 26. p. 257, 28 M. mit Recht den Stoikern entgegenhält.

[2]) S. S. 306.

[3]) Vgl. Plotin. enn. VI 1, 26. p. 257, 29 Müller: εἰ δὲ μετὰ ἀντιτυπίας τὸ τριχῇ, οὐχ ἓν λέγουσι (nämlich den mathematischen und den physischen Körper). Auch im Fortgange dieser Kritik wird vorausgesetzt, dass die ἀντιτυπία zum stoischen Begriff des Körpers gehöre; ebenso c. 28, p. 260, 16 M., wo den Stoikern (vgl. c. 26, p. 257, 30 ff.) entgegengehalten wird, dass das ἀντιτυπές eine Qualität sei. (Die ἀντιτυπία hat natürlich mit der τόνωσις, dem „stehenden stoischen Terminus", nichts zu schaffen. Stein II, S. 118, Anm. Mitte, bringt beides in eine mir nicht verständliche Beziehung.).

Bekanntlich wird auch von Locke die „solidity" neben der Ausdehnung u. s. w. zu den „primären" Eigenschaften der Körper gerechnet (Essay conc. hum. underst. b. II ch. 9).

seitig gänzlich durchdringen (*κρᾶσις δι' ὅλων*) [1], noch hätten für möglich halten sollen. Und doch ist gerade die letztere Aufstellung eine der Unterscheidungslehren ihres Systems.

Aber wie dem auch sein mag, so viel ist sicher, dass die Stoiker unter der Materie das bestimmter Form und Qualität noch entbehrende, ausgedehnte und darum raumfüllende Substrat verstehen, von dem alle bestimmten Körper die Differenzierungen darstellen. Die Materie ist für den Stoiker das, was übrig bleibt, wenn wir von den einzelnen Körpern jede Besonderheit hinwegdenken, der allgemeine Gattungsbegriff des (physischen) Körpers, „Stoff" in dem modernen Sinne des Wortes [2]).

Diese Fassung des Begriffs, die nur Missverständnis dem Plato und dem Aristoteles unterlegen konnte [3]), ist für den Stoicismus charakteristisch. Einen gewissen Anhaltspunct freilich fand dieselbe bereits in der spätern Form der platonischen Lehre und bei Aristoteles, insofern auch hier die unbestimmte Gattung den differenzierenden Merkmalen gegenüber als Materie bezeichnet wird [4]). Aber bei Plato und Aristoteles handelt es sich in diesem Falle nur um die Materie in den Begriffen, nicht um die Materie in der physischen Welt [5]). Für sie ist die Gattung eine Art von Materie, für die Stoiker dagegen ist die physische Materie zugleich der Inhalt des allgemeinsten Gattungsbegriffes von realen Dingen.

In jener Bestimmung der Materie liegt eine zweite Grundanschauung der stoischen Lehre schon eingeschlossen. Trotz alles sonstigen Nominalismus ist die Stoa von dem aristotelischen Grundsatz nicht abgegangen, dass die allgemeinen Bestimmungen das Wesentliche sind und, den wechselnden Accidentien gegenüber, das Substantielle enthalten. Ist somit die Materie der allgemeine Gattungsbegriff der körperlichen Natur, so ist sie zugleich das ursprünglich Substantielle. Die Materie ist Substanz (*οὐσία*) [6]).

---

[1]) Über dieselbe vgl. Zeller III[3] a, 127, 1.

[2]) Vgl. Plotin. enn. II 6, 2. p. 125, 6–12 Müller.

[3]) S. S. 152 f. 163 ff. 238 ff.

[4]) S. S. 199 f. S. 293.

[5]) Die vereinzelten Ungenauigkeiten bei Aristoteles, über die S. 293 Anm. 6. kommen seinem sonstigen, folgerichtigen Gebrauch gegenüber nicht inbetracht.

[6]) Diog. VII 150: *οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην.* Vgl. Diogen. VII 134. Arius Didym. fr. 20 (Dox. p. 457 f.) bei Stob. ecl. I, p. 322–324,

Dieselbe veränderte Wertstellung der Materie ergab sich übrigens, wie bereits Plotin hervorhebt [1]), aus dem materialistischen Standpunct der Stoa. Entgegen dem Begriffsrealismus des Plato und Aristoteles erblickt der Sensualismus der Stoiker nur in dem Tast- und Sichtbaren ein Seiendes. Darin aber, dass das wahre Seiende in dem Bleibenden und Unveränderlichen zu suchen sei, kommen sie mit nahezu der gesamten Philosophie des Altertums überein. Das eigentlich Seiende an den wechselnden und in einander sich wandelnden Dingen muss also in denjenigen tast- und sichtbaren Bestimmungen gelegen sein, welche in allen Veränderungen verharren, mit andern Worten: in der Körperlichkeit als solcher oder in der Materie.

So ist also der Stoff nach stoischer Anschauung nicht, wie bei Aristoteles, nur ein Teil der Substanz von fraglicher Berechtigung, der nur beziehungsweise auch selbst als Substanz bezeichnet wird [2]), sondern das erste Seiende (*τὸ ὄν*) selbst [3]). Dass freilich aufgrund anderer Gedankenreihen auch innerhalb des Stoicismus eine davon verschiedene Auffassung Platz greift, wird sich später zeigen [4]).

Aristoteles, der die Wurzel des substantialen Seins in dem begrifflichen Formelement sieht, muss so viele Arten von Substanzen annehmen, als es begrifflich verschiedene Formen giebt [5]). Die Stoa, welche die Entwicklung des Seienden aus der körperlichen Grundlage anheben lässt, lehrt mit der Einheit der Materie auch die Einheit der Substanz. Es giebt nur Eine Welt [6]),

(citiert S. 331 Anm. 1 und S. 332 Anm. 1). Plut. comm. not. c. 50, p. 1085 F. Plotin. enn. II 6, 2. p. 125, 12; VI 1, 27. p. 259, 17. Chalcid. in Tim. c. 289. 290. So schon Zeno: Diog. und Ar. Did. a. a. O. Chalcid. c. 290. Zwischen der Substanz und der Materie findet, wie Posidonius lehrt, nur ein begrifflicher, kein realer Unterschied statt; vgl. Arius Didym. fr. 20 (Dox. p. 458, 10—11) bei Stob. ecl. I, p. 324: *διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης τὴν οὖσαν* (von Heeren gestrichen, nicht, wie Stein I 19, 25 Ende schreibt, hinzugesetzt) *κατὰ τὴν ὑπόστασιν* (so die Handschriften; Ungenaues bei Stein a. a. O.) *ἐπινοίᾳ μόνον.*

[1]) Plotin. enn. VI 1, 28. p. 259, 33 ff.

[2]) S. S. 254 ff.

[3]) Numenius bei Euseb. praep. ev. XV 17, 2. p. 819 B. Plotin. enn. VI 1, 27. p. 258, 20 ff. p. 259, 17 f. c. 28, p. 259, 33 ff. Simpl. in categ. fol. 44 Δ.

[4]) S. S. 354. — [5]) S. S. 282 ff.

[6]) Aëtius I 5, 1 (Dox. p. 291) bei Plut. plac. I 5; Stob. ecl. I, p. 496. Cornut theol. c. 26, p. 49, 13 Lang.

und darum auch nur eine einzige all den zahllosen qualitativ verschiedenen Dingen gemeinsame Weltsubstanz [1]). Die Materie ist nicht eine Subtanz, sondern als oberste, alles befassende Gattung ist sie die Substanz [2]).

Bei dieser, dem Platonismus und Aristotelismus gegenüber so durchaus abweichenden Schätzung der Materie erscheint es begreiflich, dass die Stoiker für sie die Bezeichnung „Substanz" (**οὐσία**) dem Namen „Materie" (**ὕλη**) vorzogen. Zeno und Chrysipp wollten den letztern Ausdruck sogar überhaupt nicht auf jene gemeinschaftliche Grundlage alles Seienden angewandt wissen, sondern ihn auf die qualitativ schon bestimmten Stoffe, wie Erz, Gold, Eisen u. s. w., beschränken [3]). Doch sahen wir schon oben [4]), dass die Stoa schliesslich auch hier in der aristotelischen Unterscheidung von „erster" und „zweiter" Materie einen Ausweg gefunden hat. Posidonius fasst darum „Substanz" und „Materie" als sachlich identisch und nur dem Begriffe nach verschieden auf [5]).

Schon die Bezeichnung der Materie als „Substanz" hat dieselbe in Beziehung zur Kategorienlehre gebracht. Doch gehört das Wort „Substanz" (**οὐσία**) der aristotelischen, nicht der stoischen Kategorienlehre an. Der aristotelischen Kategorie der Substanz entspricht in der stoischen Terminologie das „Substrat" (**ὑποκείμενον**), ohne dass dieses freilich ganz mit jener zusammenfiele [6]). Nun ist auch für Aristoteles die Materie Substrat (**ὑποκείμενον**) der Form [7]). Aber nicht in dem Sinne, als ob dieses Substrat schon aus sich ein Sein besässe. Dagegen geben die Stoiker dem Worte gerade den letztern Sinn [8]), indem sie das

---

[1]) Antonin. XII 30: *μία οὐσία κοινή, κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις.* So schon Zeno: Chalcid. in Tim. c. 289. 292. Vgl. ferner Sext. Emp. adv. math. X 312. Plotin. enn. VI 1, c. 25 Schluss, und dazu Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 221.

[2]) Vgl. z. B. Diog. VII 150.

[3]) Chalcid. in Tim. c. 290, p. 321 Wrobel, 243 (nicht 342, wie Stein I, 53, Anm. 73) schreibt) Mullach. Vgl. Diog. VII 150, wo der Unterschied von *οὐσία* und *ὕλη* dahin bestimmt wird, dass erstere *ἡ τῶν πάντων*, letztere *ἡ τῶν ἐπὶ μέρους* sei. — Noch Anderes Chalcid. l. c., cap. 291.

[4]) S. S. 331 Anm. 1.

[5]) Posidonius bei Arius Didym. fr. 20, Dox. p. 458 (Stob. ecl. I, p. 324; zum Text vgl. Hirzel, Unters. II. S. 759 Anm. 1).

[6]) Vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 227.

[7]) Arist. phys. II 1, 192 b 34. S. o. S. 215. 298.

[8]) Simpl. in categ. f. 44 Δ.

Substrat als aus sich und nicht erst durch die Form wirkliche Substanz fassen. Sie unterscheiden zwar, ohne Frage in Abhängigkeit von der aristotelischen Terminologie, ein erstes und zweites Substrat [1]; aber auch das erste Substrat ist bei ihnen nicht, wie bei Aristoteles, eine der Actualität noch entbehrende blosse Potenz. Wenn daher die Stoiker die Materie als Substrat (**ὑποκείμενον**) — natürlich ist das erste Substrat gemeint [2]) — bezeichnen [3]), so mussten die spätern Peripatetiker diese Lehre, trotzdem sie mit der ihren das Wort gemein hat, bekämpfen [4]).

Wir haben an einer früheren Stelle [5]) zwei Momente im Inhalte des stoischen Begriffs der Materie unterschieden: sie ist qualitätslos und sie ist Körper, d. h. dreifach Ausgedehntes. Nach beiden Seiten ergeben sich nähere Bestimmungen und Folgerungen. In der erstern Beziehung ist die Art des Anschlusses an Aristoteles, in der letztern der Gegensatz gegen Epicur von historischem Interesse.

Die Materie als das Unbestimmte, aber Bestimmbare ist, wie die Stoa mit Aristoteles [6]) lehrt, das passive Princip, die Ursache des Leidens in allen Dingen [7]).

Die Passivität der Materie ist eins mit ihrer Veränderlichkeit [8]). — Die Betonung dieser Veränderlichkeit ist eine stärkere

---

[1]) Porphyr. bei Simpl. in categ. f. 12 Δ (vgl. dazu Petersen, Stoicorum, imprimis Chrysippi, de categoriis seu summis generibus doctrina. Hamburg. 1827. p. 44 ff.) Dexipp. in categ. 23, 25—30 Busse. Vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre, S. 226 f.

[2]) Simpl. und Dexipp. a. a. O.

[3]) Ausser den Anm. 1 citierten Stellen vgl. Plotin. enn. VI 1, 25. p. 256, 19—21. c. 27. p. 258, 20. 259, 17 Müller.

[4]) S. S. 298 f.

[5]) S. S. 333.

[6]) S. S. 265 f.

[7]) Aëtius I 3, 25 (Dox. p. 289) bei Plut. plac. I 3 (vgl. Achill. Tat. isag. p. 124 E): *Ζήνων . . . ἀρχὰς μὲν τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην, ὧν ὁ μὲν ἐστι τοῦ ποιεῖν αἴτιος, ἡ δὲ τοῦ πάσχειν.* Vgl. Seneca epist. 65, 2 und die S. 331 Anm. 3 citierten Stellen.

[8]) S. S. 331 Anm. 5. Die Materie geht oder fliesst durch alles hindurch: Aëtius I 9, 2 (Dox. p. 307) bei Stob. ecl. I, p. 318 (vgl. Plut. plac. I 9). Sext. Empir. adv. math. X 312. Athenag. legat. pro Christ. c. 19, p. 314 B ed. Maur. Venet. 1747. Chalcid. in Tim. c. 292. 293.

in der Stoa als bei Aristoteles. Der besondere Nachdruck, welchen sie auf die Vergänglichkeit aller Gestaltungen der Materie legt, ist wohl auf Rechnung des heraclitischen Elementes in ihr zu setzen. Darum erscheint sie am schärfsten hervorgehoben bei dem auch sonst stark heraclitisierenden Antonin [1]).

Da die Materie bei jenem fortwährenden Wechsel sich passiv verhält und sich nicht aus sich bewegen kann, sondern hierzu der bewegenden Kraft bedarf [2]), so schreibt man derselben *Trägheit* zu [3]). Weil ferner jene bewegende Kraft eins ist mit der ordnenden Vernunft, so ist die Materie selbst etwas *Vernunftloses* (ein ἄλογον) [4]).

Was das zweite Element der stoischen Begriffsbestimmung, die dreifache Ausdehnung der Materie, anlangt, so wird sich die nähere Durchführung vor allem mit der Frage zu beschäftigen haben, ob diese Ausdehnung des Stoffes als eine *continuierliche* oder eine *discontinuierliche* zu fassen sei.

Epicur hatte im Anschluss an die vorsocratische Atomistik seine Ansicht von der Discontinuität des Stoffes dahin formuliert, dass der Stoff nur in Form kleinster, durch leere Zwischenräume getrennter, nicht weiter zerlegbarer Teilchen im Raume verbreitet sei [5]). Dagegen behauptet die Stoa: es giebt kein Leeres in der Welt; der Stoffi st nicht actuell geteilt, sondern ist continuierlich; die Teilbarkeit der Körper geht ins Unbegrenzte [6]).

---

[1]) Antonin. VII 23. Häufig sind bei Antonin Stellen, an denen er hinsichtlich der φύσις betont, wie sie rasch von Einem zum Andern eilt, z. B. IV 36, VII 75, auch II 17. Ähnlich Seneca epist. 58, 22. Plut. de Stoic. rep. c. 34, p. 1050 B. — Übrigens erneuert schon *Chrysipp* den heraclitischen (fr. 84 Byw.) Vergleich der ewigen Bewegung der Welt mit einem Mischtrank; vgl. Plut. de Stoic. rep. c. 34, p. 1049 F. Philodem. de piet. VII, p. 81, 18 Gomperz, wo mit Petersen κυκεῶ zu ergänzen (bei Antonin. IV 27, VI 10, IX 39 dagegen wird der κυκεών der von den Stoikern gepriesenen Ordnung der Welt gegenübergestellt). — Hieher gehört auch, was die Stoiker von dem rastlosen Eilen der Welt zur ἐκπύρωσις und von da zurück lehren; vgl. Heinze, Lehre vom Logos, S. 104.

[2]) Das Genauere darüber weiter unten S. 346 ff.

[3]) Seneca epist. 65, 2: materia iacet *iners*.

[4]) Plut. comm. not. c. 48, p. 1085 B.

[5]) S. S. 306 ff.

[6]) Für die beiden letzten Behauptungen erscheint Chrysipp, soweit ich sehe, in unsern Quellen als der früheste ausdrücklich genannte Gewährsmann.

1) Es giebt kein Leeres in der Welt, d. h. keinen Abstand innerhalb derselben, der von einem Körper eingenommen werden könnte, aber nicht eingenommen wird [1]) So die übereinstimmende Ansicht aller Stoiker [2]), die schon von Zeno ausgesprochen wurde [3]). Ausserhalb der Welt zwar erstreckt sich das Leere [4]), dessen die Stoiker bedurften, um für die millionenfache Ausdehnung des Stoffs im Feuerzustande Platz zu haben [5]) — unbegrenzt, wie die communis sententia der Schule [6]), begrenzt, wie Posidonius annahm [7]). Aber innerhalb der Welt ist jeder Abstand vom Stoffe erfüllt. Wenn die Gegner glauben, die Bewegung sei nur unter der Annahme von leeren Zwischenräumen erklärbar, so haben sie nicht alle Möglichkeiten der Erklärung erschöpft. Auch im Vollen ist eine Bewegung möglich, indem durch eine in rückläufigem Kreise erfolgende Wirbelbewegung der Teile (die *ἀντιπερίστασις*) [8]) jedesmal das voranrückende Teilchen ohne zeitliche

---

[1]) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 124; adv. math. X 3. Aëtius I 20, 1 (Dox. p. 317) bei Plut. pl. I 20; Stob. ecl. I, p. 382. Diogen. VII 140. S. S. 334 Anm. 3.

[2]) Diogen. VII 140. Aëtius I 18, 5 (Dox. p. 316) bei Plut. pl. I 18; Stob. ecl. I, p. 382. Arius Didym. fr. 29 (Dox. p. 464, 13) bei Euseb. praep. ev. XV 15, 1. p. 817 C. Sext. Emp. adv. math. VII 214. Plut. de comm. not. c. 37, p. 1077 E. Cleomed. meteor. I 4. Hippolyt. adv. haer. I 21, 5. Themist. phys. IV, p. 284, 8—11 Spengel. Philopon. phys. IV, p. 613, 23—27 Vitelli. Simpl. phys. IV, p. 571, 31.

[3]) Bei Aëtius I 18, 5 heisst es (wenigstens bei Stob. ecl. I, p. 382): *Ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ.*

[4]) Arius Didym. fr. 23 (Dox. p. 459, 23) bei Stob. ecl. I, p. 406 (von Zeno); fr. 25 (Dox. p. 460, 24. 27) bei Stob. ecl. I, p. 392 (von Chrysipp). Vgl. Diogen. VII 140. Aët. I 18, 5 (Dox. p. 316); II 9, 2 (Dox. p. 338) bei Plut. pl. II 9, Euseb. praep. ev. XV 40, 2 und Stob. ecl. I, p. 390. Plut. de comm. not. c. 30, p. 1073 E; de Stoic. rep. c. 44, p. 1054 B. Alexander Aphr. bei Simpl. phys. IV, p. 671, 5. Themist. phys. IV, p. 284, 8—11. 294, 15 ff. Sp. Philopon. phys. IV, p. 613, 23—27 Vit. und besonders Cleomed. meteor. I, c. 2—8, wo die Sache ausführlich behandelt wird. — Daher der Unterschied von *πᾶν* und *ὅλον*. Ersteres ist die Welt mit dem umgebenden Leeren, letzteres ohne dasselbe: Aët. II 1, 7 (Dox. p. 328) bei Plut. pl. II 1; Stob. ecl. I, p. 442; vgl. Diogen. VII 143. Ersteres ist darum, weil es das unkörperliche Leere einschliesst, weder *σῶμα* noch *ἀσώματον*: Plut. comm. not. c. 30, p. 1073 E.

[5]) Vgl. Aët. II 9, 2 (s. v. Anm.); Cleomedes meteor. I, 3 u. s. w. Das Nähere weiter unten S. 367.

[6]) Vgl. die Anm. 4 citierten Stellen.

[7]) Aëtius II 9, 3 (Dox. p. 338) bei Plut. pl. II 9; Stob. ecl. I, p. 390.

[8]) S. S. 59 Anm. 2; S. 295 Anm. 1; S. 306 f.

Unterbrechung sofort durch ein nachfolgendes an seinem Orte ersetzt wird [1]). Der Grund, auf den hin die Stoiker ihrerseits den Ausschluss alles Leeren aus der Welt behaupten, ist die Vorstellung von einem Drucke, den die äussern, himmlischen Teile des kugelförmigen Weltalls gegen die innern, irdischen Teile ausüben [2]). Dieser Druck findet wiederum seine letzte Begründung darin, dass nach stoischem System die kraftbegabte Luft das ganze Weltgebäude zusammenhält [3]).

2) Giebt es kein Leeres in der Welt, so bildet diese ein continuierliches Ganzes [4]). Darum muss auch die Materie, die Weltsubstanz, ein solches Continuum bilden [5]). Der Begriff des Continuum aber schliesst für die Stoiker nicht nur trennende leere Zwischenräume, sondern auch Zusammensetzung aus actuellen letzten Teilchen aus, wie die Atomiker und Epicureer sie annahmen [6]). Solche unteilbare kleinste Teilchen, wendet Chrysipp ein, würden sich überhaupt nicht berühren können; es würde also aus ihnen niemals ein zusammenhangender Körper entstehen. Denn wenn sie einander berühren sollen, so müssten sie sich entweder gegenseitig mit ihren Gesamtmassen, oder nur mit je

---

[1]) Seneca, nat. quaest. II 7. Aëtius IV 19, 4 (Dox. p. 409) bei Plut. pl. IV 19. Vgl. Cic. Acad. pr. II 40, 125. Über die Polemik der Epicureer hiergegen s. S. 306 f.

[2]) Diogen. VII 140. Vgl. auch, was Arius Didym. fr. 23 (Dox. p. 459) bei Stob. ecl. I, p. 406 von dem centripetalen Streben zum Weltmittelpunct hin bemerkt, u. zw. schon als Ansicht Zeno's.

[3]) Plut. de comm. not. c. 49, p. 1085 C—D. Cleomed. meteor I 4. Alex. Aphr. de mixt. fol. 142r med. (p. 594 Ideler). Cic. Acad. post. I 6, 24: neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur. — Andere Gründe gegen das Vorhandensein eines Leeren in der Welt bei Cleomedes a. a. O. (leere Zwischenräume würden die Sympathie aller Teile der Welt aufheben, Hören und Sehen unmöglich machen u. s. w.).

[4]) Diog. VII 140. Dionys. Alex. bei Euseb. praep. evang. XIV 23, 1. p. 772 D.

[5]) Chalcid. in Tim. c. 289. 293. Cic. Acad. post. I 7, 28. Plut. de comm. not. c. 37, p. 1077 E. Plotin. enn. VI 1, 25 Schluss.

Dieser allgemeinen Übereinstimmung gegenüber kommt es nicht inbetracht, wenn Chalcidius (in Tim. c. 279) von solchen Stoikern spricht — er nennt einen Diodor unter ihnen —, nach denen die Materie aus einer unendlichen Anzahl kleinster unteilbarer Körperchen bestehe, die nach Zufall sich verbinden und trennen sollen. Hier handelt es sich um eine unorganische Verbindung der stoischen mit der epicureischen Lehre.

[6]) Vgl. Chrysipp bei Aëtius I 16, 4 (Dox. p. 315, Stob. ecl. I, p. 344).

ihren äussersten Teilen berühren. Ersteres aber wäre Mischung, nicht Berührung; letzteres widerstritte dem Begriff eines nicht weiter teilbaren letzten Teiles [1]). Es giebt also ebensowenig Atome, wie ein unteilbares Jetzt als einfachstes Element des Zeitcontinuums zu denken ist [2]).

Wie die Gesamtmaterie, so bilden auch deren Teile nicht Aggregate kleinster Körperchen (**θραύσματα**, corpuscula), sondern continuierliche Massen. Das gilt auch von demjenigen Elemente, welches am wenigsten festen Zusammenhang zu haben scheint, da es allem den leichtesten Durchgang gestattet, von der Luft [3]). Die der Luft eigene Spannung (**τόνος**, intensio) nämlich, durch welche diese sich und alles zusammenhält, wäre nicht möglich, wenn dieselbe aus discreten Teilchen bestände; denn es fehlte ihr in diesem Falle der innere Zusammenhang, ohne den ein solches Gespanntsein nicht denkbar wäre [4]). Da nun auf den Zusammenhalt, welchen die Luft gewährt, auf den centripetalen Druck, den sie im Weltgebäude hervorruft, die Unmöglichkeit sich stützt, dass je ein leerer Zwischenraum sich in das letztere eindränge [5]), so ist die Continuität der Luft der letzte Grund für die unzerreissbare Continuität des Stoffes überhaupt.

Was nun durch jene Beweisgänge zurückgewiesen wird, ist nicht jede Teilung des Stoffes, sondern nur deren Zusammensetzung aus nicht weiter teilbaren actuellen letzten Teilchen. Es erscheint den Stoikern überhaupt widersprechend, ein Continuum aus discreten letzten Elementen entstehen zu lassen. Sie weisen darum die Frage, ob ein bestimmtes Continuum, z. B. der menschliche Körper, aus unendlich vielen kleinsten Teilchen oder aus einer begrenzten Anzahl derselben bestehe, mit der Bemerkung zurück, dass dasselbe überhaupt nicht aus letzten Teilen zusammengesetzt sei [6]). Daraus erklären sich auch manche scheinbare

---

[1]) Plut. de comm. not. c. 40, p. 1080 E. Vgl. Sext. Pyrrh. hyp. III 42.

[2]) Plut. de comm. not. c. 41. p. 1081 C. Arius Didym. fr. 26 (Dox. p. 461, 30) bei Stob. ecl. I, p. 260.

[3]) Aëtius IV 19, 4 (Dox. p. 409) bei Plut. pl. I 19. Seneca nat. quaest. II 6.

[4]) Seneca nat. quaest. II 6.

[5]) S. S. 342.

[6]) Plut. de comm. not. c. 38, 5, p. 1079 B. §. 7, p. 1079 C. Vgl. C. Giesen, De Plutarchi contra Stoicos disputationibus. Monaster. 1889. p. 33 f. — Die gleiche Ansicht, dass das Continuum weder aus unendlich vielen, noch aus

stoische Paradoxien, z. B. dass der Mensch nicht mehr Teile als der Finger, die Welt nicht mehr als der Mensch habe [1]) — weil eben beide gar keine haben.

Teile dagegen, die erst durch eine Zerlegung des Continuums entstehen, die also *dieses als das Prius* voraussetzen, haben die Stoiker, wie sich von selbst versteht, nicht geleugnet. Eine solche Teilung der Weltsubstanz liegt schon in ihrer Entwicklung zu verschiedenen Elementen und in der Bildung der verschiedenen Dinge vor. Ebenso ist eine Teilung da vorhanden, wo ein Körper an verschiedenen Orten seiner Ausdehnung eine verschiedene Gestaltung zeigt, wie der menschliche Körper, der aus Kopf, Rumpf und Extremitäten besteht [2]). Auch das Zerschneiden eines ausgedehnten Körpers und dgl. brauchten die Stoiker durchaus nicht für Sinnenschein zu erklären. Nur ist festzuhalten, dass nach stoischer Anschauung die Continuität der Allmaterie dabei nirgends aufgehoben werden darf. Wo der Stoff von einander getrennt wird, tritt in einer nur logischen, nicht zeitlichen, Folge sofort anderer Stoff, und mag es auch nur die Luft sein, in die Lücke [3]).

Das Nebeneinander verschiedener Körper aber hebt die *Continuität* des Stoffs ebenso wenig auf. Solche Körper berühren sich weder in ihren Gesamtmassen, noch in ihren äussersten Teilen; bei ihrer Berührung fallen vielmehr die *Grenzen* zusammen, die selbst nicht mehr Körper sind [4]). Da das, was nicht Körper ist, überhaupt nicht ist, so ergiebt sich hier das neue stoische Paradoxon, dass die Körper sich zwar einander berühren, aber *durch nichts* berühren [5]).

3) Aus der stoischen Lehre, dass die continuierliche Materie nicht aus unteilbaren letzten Teilchen zusammengesetzt sei, sondern dass umgekehrt das Continuum als das Frühere, die Teilung

---

einer endlichen Anzahl von Teilen, sondern aus gar keinen Teilen bestehe, vertritt auch Thomas von Aquino; vgl. G. Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Leipzig 1883. S. 28.

[1]) Plut. de comm. not. c. 38, p. 1079 A.

[2]) Das ὁλοσχερὲς im Gegensatz zu den ἔσχατα μέρη, Plut. de comm. not. c. 38, p. 1079 B (Citat aus Chrysipp). — [3]) S. S. 341 f.

[4]) Plut. de comm. not. c. 40, p. 1080 E. Dass die Grenzen, d. h. Oberfläche, Linie, Punct, nach den Stoikern nicht mehr Körper sind, wurde schon S. 334 Anm. 2 durch Citate belegt.

[5]) Plut. de comm. not. c. 40, p. 1080 D.

als das Nachfolgende betrachtet werden müsse, ergab sich als dritter Gegensatz gegen den Atomismus die Behauptung, dass der Stoff bis ins Unendliche teilbar sei [1]. Diese unbegrenzte Teilbarkeit gilt von dem Continuum als solchem [2]; sie muss also für den Körper ebenso wohl behauptet werden, als für alles dem Körper Ähnliche, wie Fläche, Linie, Ort, Zeit und Leeres [3]. Auch hier bildet der stoische Satz das Gegenstück der epicureischen Lehre [4]. So wenig als von Aristoteles [5], wird aber die unendliche Teilbarkeit von den Stoikern in dem Sinne verstanden, als ob eine actuell unendliche Teilung wirklich ausführbar wäre. Was sie sagen wollen, und was wenigstens Chrysipp in Übereinstimmung mit Aristoteles auch in aller Bestimmtheit ausgedrückt hat, ist vielmehr dieses, dass die continuierliche Materie der Teilung nirgend eine Grenze setze, über die hinaus jene nicht mehr fortgesetzt werden könne (*τομὴ ἀκατάληκτος*) [6].

Obwohl nach innen ins Unendliche teilbar, ist die Materie doch nicht auch nach aussen hin unendlich ausgedehnt. Nach stoischer, der epicureischen auch hier entgegengesetzter Lehre muss die Materie hinsichtlich ihrer Masse als begrenzt betrachtet werden [7].

---

1) Aëtius I 16, 4 (Dox. p. 315) bei Stob. ecl. I, p. 344 (von Chrysipp). Diogen. VII 150 (von Apollodor). Plut. de comm. not. c. 38, p. 1078 E; 1079 A; c. 40, p. 1080 D. Sext. Emp. adv. math. X 142. XI 229.

2) Arius Didym. fr. 26 (Dox. p. 461, 30) bei Stob. ecl. I, p. 260 (von Chrysipp): *εἰς ἄπειρον ἡ τομὴ τῶν συνεχόντων ἐστί.*

3) Aëtius I 16, 4 (s. A. 1). Sext. Emp. adv. math. X 142 (von Körper, Raum und Zeit). Von der Zeit und dem Leeren: Arius Didym. fr. 26 (Dox. p. 461, 27—29) bei Stob. ecl. I, p. 260. Von der Zeit allein: Plut. de comm. not. c. 41, p. 1081 C.

4) S. S. 309 Anm. 2.

5) Arist. de gen. et corr. I 3, 318 a 20—23. Vgl. S. 310 Anm. 6.

6) Diogen. VII 150. Diogenes bringt die Ansicht Chrysipp's in Gegensatz zu der Apollodor's von der *τομὴ εἰς ἄπειρον*, die doch nach Aëtius I 16, 4 und Arius Didym. fr. 26 auch von Chrysipp vertreten wird. Hier liegt entweder, was das Wahrscheinlichere ist, ein Missverständnis des Diogenes vor, das durch die im Texte gemachte Unterscheidung gelöst ist, oder Apollodor gehörte zu denjenigen Stoikern, die nach Chalcid. in Tim. c. 279 (s. S. 342 Anm. 5 Schl.) den Stoff aus einer unendlichen Anzahl unteilbarer kleinster Körperchen zusammengesetzt sein liessen.

7) Diog. VII 150. Chalcid. in Tim. c. 292 Vgl. ebd. c. 295. Ps.-Galen. hist. phil. c. 17, XIX 242 K. (Dox. p. 609, 17).

b) Materie und bewegende Ursache.
(Stoff und Kraft).

Das Fundament des aristotelischen Dualismus, dass die an sich form- und eigenschaftslose Materie die Bestimmung sich nicht aus sich geben kann, sondern hierzu eines bestimmenden Principes bedarf, geht auch in das stoische System über.

Das bestimmende Princip ist bei Aristoteles, wie schon bei Plato, ein doppeltes: die bewegende und die Formalursache. Jene steht ausser dem gewordenen Ding, diese ist ihm innerlich, ist ein Teil von ihm. Beides greifen die Stoiker auf, um es in ihrer Weise umzubilden. Der bewegenden Ursache des Plato und des Aristoteles entspricht bei ihnen die Gottheit als die Urkraft und Urvernunft (*λόγος*) und das System der von ihr ausgehenden abgeleiteten Keimkräfte (*λόγοι*); den in die Materie ein- und aus ihr austretenden Formen, wie der Timaeus sie lehrt, den substantialen Formen des Aristoteles, entsprechen die Qualitäten, genauer die wesentlichen Qualitäten. Ohne jene und diese wäre keine Gestaltung, keine Entwicklung der an sich trägen Materie, die als solche sich selbst nicht bewegen kann [1]). Während aber bei Plato und Aristoteles bewegende und Formalursache trotz ihres gelegentlichen Zusammenfallens der Sache nach doch durchaus verschiedene Begriffe bleiben, stehen ihre stoischen Correlate in so engem Zusammenhange, dass der Gegensatz sich auf den von Stoff und Kraft reduciert.

1) Materie und Qualität. Der Begriffsrealismus, wie der platonischen, so auch der aristotelischen Philosophie brachte es mit sich, dass das Wesen der Dinge in deren begrifflich erfassbaren Elemente gesetzt wurde. Das Wesen eines Dinges ist darum für Aristoteles in der Form beschlossen, zu der die Materie nur ein Accessorium bildet [2]). Ebenso ist der Hauptteil der Sub-

---

[1]) Plut. de comm. not. c. 34, p. 1076 C f. (nach Chrysipp): *ἄποιος γάρ ἐστι* (sc. *ἡ ὕλη*) *καὶ πάσας ὅσας δέχεται διαφορὰς ὑπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτὴν καὶ σχηματίζοντος ἔσχε· κινεῖ δὲ αὐτὴν ὁ λόγος ἐνυπάρχων καὶ σχηματίζει μήτε κινεῖν ἑαυτὴν μήτε σχηματίζειν πεφυκυῖαν.* — Für das Zweite ebd. de Stoic. rep. c. 43, p. 1054 A: *καίτοι πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσιν, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν..* Vgl. Plot. enn. IV 7, I. p. 114. 18 Müller.

[2]) S. S. 289 f.

stanz in der begrifflichen Form, nicht in der Materie, zu suchen [1]). Im Stoicismus dagegen erscheint nicht die Form als das Frühere, welches die Materie ergreift und von ihr Besitz nimmt. Wie wir sahen [2]), ist hier umgekehrt die Materie das Prius. Sie ist das aus sich bestehende, feste Substrat (*ὑποκείμενον*), die Substanz (*οὐσία*), welche die nähern Bestimmungen trägt und ihnen erst Bestand giebt. Wenn aber jene nähern Bestimmungen zu der schon bestehenden Substanz hinzutreten, so sind sie nicht mehr Inhalt dieser, sondern müssen schon als Qualitäten (*ποιότητες, ἕξεις*) bezeichnet werden.

Das ist in der That die stoische Lehre. Schon Aristoteles hatte da, wo das Bedürfnis der realen Naturerklärung ihn zur Angabe des concreten Inhalts einer substantialen Form zwang, namentlich in seiner Lehre von den Elementen, jenen Inhalt gelegentlich in rein qualitative Bestimmungen gesetzt [3]). Es begegnet ihm auch an vereinzelten Stellen, dass er das substantiale Werden und Vergehen auf eine blosse qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) zurückführt [4]). Was bei Aristoteles Aushilfe der Verlegenheit oder Inconsequenz ist, wird bei den Stoikern zum Princip. Aus den beiden von Aristoteles unterschiedenen constitutiven Elementen der Substanz, nämlich der Materie und der Form, werden bei ihnen die beiden Kategorien: Substrat und Qualität (*ποιότης*), genauer: wesentliche Qualität, im Unterschied von den wechselnden, bloss zufälligen Eigenschaften (dem *πὼς ἔχον*) [5]). Im Zusammenhange damit bezeichnen sie ganz allgemein das substantiale Entstehen und Vergehen als qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) [6]). Deutlich tritt hier jene von Aristoteles bekämpfte alte naturphilosophische Ansicht [7]) wieder hervor, dass es im Grunde kein Werden, sondern nur eine Veränderung gebe.

---

[1]) S. S. 254 f. — [2]) 336 f. — [3]) S. S. 260. — [4]) S. S. 260 Anm. 3.

[5]) Vgl. die stoische Definition der Qualität bei Simpl. in categ. 57 E (mit Petersen, Trendelenburg, Prantl und Heinze, Lehre vom Logos, S. 119, 3 gegen Brandis und Zeller III[3] a, 96, 2 ist dort *ἐννόημα* statt *ἐν νόημα* zu lesen, wie sich aus der weiter unten folgenden Gleichstellung von *ἐν νόημα* (l. *ἐννόημα*) *καὶ ἰδιότητι* und *ἐννοίᾳ καὶ ἰδιότητι* ergiebt). — Vgl. ferner Plut. de Stoic. rep. c. 43, p. 1054 A. wo den *ποιότητες* das *εἰδοποιεῖν* zugeschrieben wird. — Über das Verhältnis des aristotelischen *εἶδος* zur stoischen *ποιότης* s. Zeller III[3] a, 98. Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienlehre, S. 222 f.

[6]) Vgl. Posidonius bei Arius Didym. fr. 27. (Dox. p. 462) bei Stob. ecl. p. 434.

[7]) S. S. 229 f.

Die Zurückführung des die Materie bestimmenden Formelements auf eine andere Kategorie ist die erste bedeutsame Abweichung, welche bei der weitern Durchbildung jenes aristotelischen Dualismus von Form und Materie im stoischen System das erste Glied des Gegensatzes erfährt. Diesem logisch-metaphysischen Momente tritt ein physisches zur Seite.

Der Inhalt der Form läuft bei Aristoteles, der Tendenz seines Systems entsprechend, auf rein begriffliche Bestimmungen hinaus. Alle sinnliche Anschauung nämlich, die ja nicht auf das Allgemeine, sondern auf das Individuelle geht, hat zu ihrer Voraussetzung die Individuation des Erkenntnisobjects. Diese aber ist der Form nicht aus sich eigen, sondern ist erst Resultat der Verbindung von Form und Materie. — Die Stoiker dagegen, welche schon das positive Merkmal der Materie in etwas sinnlich Anschaulichem, der dreifachen Ausdehnung, erblicken, suchen auch die wesentlichen Eigenschaften der Dinge in deren sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten. Diesen legen sie mit den Epicureern ohne weitere Untersuchung objective Giltigkeit bei, wie denn Zeno in den Farben die ursprünglichste Bestimmung findet, durch welche die an sich qualitätslose Materie ihre Ausgestaltung erhält [1]).

---

[1]) Aëtius I 15, 6 (Dox. p. 313) bei Plut. plac. I 15; Stob. ecl. I, p. 364. Vgl. auch Ps.-Galen. hist. phil. XIX 258 K. (Dox. p. 616). — Bei Plotin. VI 1, 30. p. 262, 2 erscheint das λευκόν zwar unter dem πὼς ἔχον. Aber es ist zu bemerken, dass, wie schon Arist. eth. Nicom. I 4, 1096 b 23 bemerkt, und Plotin. enn. II 6, 1 g. E. wiederholt, die weisse Farbe bei manchen Naturgegenständen, wie beim Schnee und Bleiweiss, eine notwendige Eigenschaft bildet. Vgl. auch Simpl. in categ. 54 Γ, der die weisse Farbe in diesen Fällen gleichfalls als οὐσιώδης bezeichnen will, und Plot. l. c., der im Anschluss an das eben erwähnte Beispiel das Quale in ein οὐσιῶδες, d. h. eine ἰδιότης τῆς οὐσίας, und ein blosses ποιόν zerlegen will.

Unverständlich ist mir, wie Stein II, S. 295 f. schreiben kann: „Nur meine man nicht, die Stoiker hätten das Ding an sich und dessen Erscheinung planlos durcheinandergewürfelt. Wenn dieser erst durch Kant zu klassischer Formulierung gelangte Unterschied in der antiken Philosophie überhaupt gehörig erfasst worden ist, dann gewiss in erster Linie von den Stoikern. Diese haben die Aussendinge (τυγχάνοντα) von ihrem Begriff scharf auseinandergehalten, indem sie die Behauptung aufstellten, der Begriff bringe das Wesen der Dinge zum Ausdruck.“ Stein citiert dafür Io. Philopon. ad anal. pr. ed. Ven. 1536 cap. 60 (gemeint ist fol. 60; die Stelle findet sich auch bei Brandis, Schol. in Ar. 170 a 2—6): οἱ δὲ Στωϊκοὶ καινοτέραν βαδίζοντες τὰ μὲν πράγματα

Die sinnlichen Qualitäten aber kann der stoische Materialismus ebenso wie die Materie nur als etwas Körperliches denken [1]). Sie entstehen dadurch, dass die gestaltende Luft oder das Pneuma, der warme Lufthauch, die Körper gänzlich durchdringt und ihnen so ihre Bestimmtheiten verleiht [2]) — die Härte dem Eisen, die Dichtigkeit dem Stein, die Weisse dem Silber u. s. w. [3]). Indem sich die heraclitische Lehre vom Feuerhauch mit der aristotelischen Elementenlehre verbindet, wird diese Anschauung bei einzelnen Stoikern dahin umgebildet, dass die beiden im Pneuma enthaltenen Elemente Feuer und Luft als die gestaltenden oder activen den beiden passiven Elementen des Wassers und der Erde gegenübergestellt werden [4]). Namentlich dem

---

τυγχάνοντα ὠνόμασαν, διότι τῶν πραγμάτων τυχεῖν βουλόμεθα· τὰ δὲ νοήματα ἐκφορικά· διότι ἅπερ ἐν ἑαυτοῖς νοοῦμεν, ταῦτα εἰς τὸ ἔξω προφέρομεν. Allein abgesehen davon, dass hier πράγματα und νοήματα, τυγχάνοντα und ἐκφορικά, nicht τυγχάνοντα und νοήματα, wie Stein will, gegenüberstehen, so besagen jene Worte doch nur, die Begriffe seien von den Stoikern ἐκφορικά genannt, weil wir, was wir in uns (ἐν ἑαυτοῖς; vgl. Krüger, Gr. Gr. §. 51, 2, 15) denken, nach aussen hin kund thun: von einer Unterscheidung des Innern und Äussern in den Dingen ist nicht die Rede; da müsste doch wenigstens ἐν αὐτοῖς stehen.

Noch auffallender ist es, wenn Stein II 151 f. der richtigen Bemerkung, Zeno habe die Farben für die ursprüngliche Eigenschaft der Materie erklärt, woraus doch klar erhelle, dass er von der Ansicht ausging, die Dinge könnten von uns in ihrer wahren Beschaffenheit erkannt werden, die Beschränkung hinzufügt: „Kleanthes freilich scheint seine leisen Zweifel darüber geäussert zu haben, ob sich die Vorgänge in Wahrheit nothwendig so abspielen, wie sie uns erscheinen.“ Die dafür angeführte Stelle, Epictet. diss. II 19, 2: οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐστι· καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσιν, einer Auseinandersetzung über den bekannten Κυριεύων entnommen, hat es doch nur mit der Frage zu thun, ob das, was wirklich vorgegangen ist, notwendig sei. Stein scheint die grammatische Construction nicht richtig zu fassen.

[1]) Simpl phys. IV, p. 530, 12; in categ. fol. 69 f. Plut. de comm. not. c. 50, p. 1085 E. Iamblich. protrept. p. 352 Kiessl., wo die „Jüngeren“ vom schol., p. 130 ed. Pistelli, richtig als Stoiker erklärt werden.

[2]) Zeller III³ a, 99—118. 128, 2 g. E.

[3]) Plut. de Stoic. rep. c. 43, p. 1053 F.

[4]) Plut. de comm. not. c. 49, p. 1085 C—D. Nemes. de nat. hom c. 6, p. 72 ed. Antverp., p. 164 Matth. Cic. Acad. post. I 7, 26.

Posidonius wird diese aristotelisierende [1]) Ansicht zugeschrieben [2]).

Die Luft gestaltet den Stoff nicht nur als äussere Grenze desselben [3]), sondern indem sie denselben innerlich durchdringt [4]). Diese Durchdringung beruht auf der schon von Zeno [5]) angenommenen totalen Durchmischung (*κρᾶσις δι' ὅλων*), kraft derer zwei Körper ganz an demselben Orte zugegen sein können. Eine solche Annahme macht es den Stoikern auch möglich, das Zusammensein mehrerer Eigenschaften in einem Substrat durch das gleichzeitige Vorhandensein verschiedener Luftströmungen zu erklären [6]).

Wie die Form es anfängt, um die Materie zu bestimmen, das hatte Aristoteles nicht ausgeführt und konnte er seiner ganzen Richtung nach, die in dem Qualitativen ein Ursprüngliches sieht, nicht näher ausführen. Den Versuch Plato's, die Besonderheit der Elemente aus der geometrischen Formung der Materie zu verschiedengestalteten Elementarkörperchen, also aus quantitativen Verhältnissen, abzuleiten, hat er nicht übernommen. Anders die Stoiker. Von dem Streben nach Anschaulichkeit, wie es scheint, geleitet, suchen sie alle qualitative Differenzierung der Materie auf ein anschauliches Moment zurückzuführen. Als solches bietet sich ihnen die Bewegung des gestaltenden Pneuma oder der Luft. Strömungen der Luft sind es also, die das bestimmte Sein und alle Eigenschaften der Körper bewirken [7]).

---

[1]) Unterschied der activen und passiven Elemente: Arist. de gen. et corr. I 6, 323 a 6—10; II 2, 329 b 24—27; meteor. IV 5, 382 b 2—5; 11, 389 a 29—31. Die obern Elemente als die begrenzenden verhalten sich zu den untern wie die Form zur Materie: de cael. IV 3, 310 b 14—15; de gen. et corr. II 8, 335 a 16—21; s. o. S. 242, 6. 258, 1. 265, 8. Vgl. Siebeck, Unters. z. Phil. d. Griechen. 2. Aufl. Freiburg 1888. S. 246 ff.

[2]) Simpl. de cael. IV 3, p. 309 a 43—b 3. Die Stelle spricht, was Siebeck a. a. O. entgangen ist, ausdrücklich die Abhängigkeit des Posidonius von Aristoteles aus.

[3]) wie bei Aristoteles an den S. 242 Anm. 6 Schl. citierten Stellen.

[4]) Plut. de comm. not. c. 49, p. 1085 D, wonach Feuer und Luft, *τοῖς δυσὶν ἐκείνοις* (Wasser und Erde) *ἐγκεκραμένα*, ihnen Bestand und bestimmtes Sein geben.

[5]) Wachsmuth, De Zenone Citiensi. Gotting. 1874, S. 9.

[6]) Zeller III[3] a, 99. Heinze, Lehre vom Logos, 120.

[7]) Plut. de Stoic. rep. c. 43, p. 1053 F—1054 A. Dies gilt auch von den

Diese Bewegung vollzieht sich in einer Doppelrichtung, von aussen nach innen, und von innen nach aussen. Mit Recht erinnert Zeller [1]) an die Expansiv- und Attractivkraft, aus der moderne Naturphilosophen, hierin die Stoiker noch überbietend, sogar die Materie selbst construieren wollten. Die erste Bewegung für sich allein würde verdünnen, die zweite verdichten. In dem Zusammenwirken beider giebt letztere die Einheit und das feste Sein, erstere Grösse und Eigenschaft [2]). So ist es also in letzter Instanz das Gegenspiel der beiden entgegengesetzten, einander das Gleichgewicht haltenden Kräfte, mit einem andern Worte: die Spannung (*τόνος*) des die Materie durchströmenden luftartigen Pneuma, was die letztere bestimmt [3]).

---

geistigen Eigenschaften, s. Zeller III[3] a, 119. Es ist wie eine Anticipation des Hobbes'schen Satzes, dass nur die Körper und die Bewegungen der Körper wirklich seien.

[1]) a. a. O. III[3] a, 131. Vgl. auch Stein I, S. 32, der aber (Anm. 40) hier, wo es sich um das Zusammenspiel der beiden Kräfte handelt, nicht Philo de incorr. mundi §. 19 (T. II, p. 507 Mangey, p. 258 Bernays) heranziehen durfte, wo von dem ausschliesslichen Wirken der einen oder der andern Kraft in verschiedenen Weltperioden gesprochen wird.

[2]) Simp. in categ. 68 *E.* Nemes. de nat. hom. c. 2. p. 29. ed. Antverp. (p. 70 sq. Matth.) Vgl. Arius Didym. fr. 28 (Dox. p. 463) bei Stob. ecl. I, p. 374, wo es zunächst vom Urpneuma heisst: *Χρύσιππος δὲ τοιοῦτόν τι διαβεβαιοῦτο· εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ εἶναι ἀέρα κινούμενον· ἀνάλογον δὲ γίνεσθαι κἀπὶ τοῦ αἰθέρος, ὥστε καὶ εἰς κοινὸν λόγον πεσεῖν αὐτά* [d. h. das Ur-Seiende oder der Äther wird als Pneuma gefasst, weil man als „Pneuma" (Wind) die bewegte Luft bezeichnet, etwas Ähnliches (die oben angegebene Doppelbewegung) aber auch beim Äther stattfindet (vgl. Cornut. theol. c. 1, p. 2, 13—14 Lang), so dass beides (nämlich das Pneuma und der Äther als das Ur-Seiende) unter denselben Begriff (nämlich der bewegten Masse) fällt (*εἰς τὸν αὐτὸν λόγον πίπτειν* im Sinne von „unter denselben Begriff fallen", wie *κοινὸν σύμπτωμα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων* Simpl. in categ. 57 E.). Durch diese Erklärung wird Hirzel's — a. a. O. II, 752 —, von Wachsmuth aufgenommene Conjectur *αὐτόν* überflüssig, seine Folgerungen hinfällig.].

Ferner: Philo, qu. deus s. imm. §. 7 (T. I p. 278 Mangey) Seneca nat. quaest. II 6. Plut. de Stoic. rep. c. 43, p. 1053 F; de comm. not. c. 49, p. 1085 C—D. Alex. Aphrod. de mixt. fol. 144[r] (p. 605 med. Ideler).

[3]) Plut. de Stoic. rep. c. 43, p. 1054 A. Nemes. a. a. O. — Über den Tonus im allgemeinen vgl. Zeller III[3] a, 119, 2. Hirzel a. a. O. II 118. Stein I 31, Anm. 38; II 129, Anm. 252. Heinze a. a. O. 94 f. Den von diesen gesammelten Stellen ist hinzuzufügen Alex. Aphrod. de an. II, p. 115,

Die verschiedenartige Spannung der Luft bedingt die Verschiedenartigkeit jener Strömungen, durch welche die an sich gleichartige Luft so mannigfache Wirkungen in der Materie hervorbringt.

Dieselbe Tendenz nach Anschaulichkeit, kraft derer die Stoa die Wirkungsweise des gestaltenden Princips in eine innere Spannung und Bewegung setzte, liegt auch zugrunde, wenn sie das Gestalten als ein Zusammenhalten vorstellt. Was schon Anaximenes von dem beseelten Leibe und nach dessen Analogie von der als Organismus gedachten Gesamtwelt gelehrt hatte [1]), das gilt nach den Stoikern von allen Dingen in der Welt. Wie für die Welt im ganzen [2]), so ist die Luft oder das Pneuma auch innerhalb derselben überall die „zusammenhaltende Kraft“ (*συνεκτικὴ δύναμις*), das Zusammenhaltende (*συνεκτικόν*) für die Einzeldinge [3]).

Bewegung, Spannung, Zusammenhalten aber sind nicht mehr bloss ruhende Eigenschaften oder Wesensbestimmungen, es sind Thätigkeiten. Die Thätigkeit geht schon nach aristotelischer Anschauung aus von einer bewegenden Ursache, d. h. von einer Kraft. So lag auch in jener den Stoikern eigentümlichen Bestimmung der Wirkungsweise des gestaltenden Princips für diese ein Grund, die aristotelische Formalursache als eine besondere Ursache neben der bewirkenden zu verwerfen [4]). Die we-

---

9—12 Bruns. — Stein II 129 verfolgt die Vorgeschichte des Terminus *τόνος* bis auf Hippocrates, der *τόνος* und *νεῦρον* synonym gebraucht. Zu der von ihm citierten Stelle Galen. de plac. Hippocr. et Plat. V, 205 K., 162 M. hätte er aber noch viele andere aus den Hippocratica und aus Galen hinzufügen können, die zum Teil schon in der Didot'schen Ausgabe des Thesaurus Graec. lingu. VII 2288 f. zusammengestellt sind. Auch auf Herodot. VII 36 konnte hingewiesen werden, wo *τόνος* zweimal die Spannung des Schiffstaues bezeichnet.

[1]) S. S. 15 f.

[2]) Alex. Aphrod. de mixt. fol. 142r med., p. 594 Ideler (zum Text vgl. Zeller III[3] a, 118, 5; Apelt, Philologus XLV. 1886. S. 84.); 144r med., p. 606 Id. (zum Text: Apelt a. a. O. S. 87). Cic. de nat. deor. II 7, 19. Seneca, cons. ad Helv. 8, 3; quaest. nat. II 6.

[3]) Plut. de Stoic. rep. c. 43. p. 1053 F (aus Chrysipp *περὶ ἕξεων*). Vgl. c. 49, p. 1085 C—D. Simpl. in categ. f. 55 E. Sext. Emp. adv. math. IX 81. Seneca a. a. O. Philo, de mundi opif. 45 (T. I, 31 Mangey).

[4]) Über die Polemik der Stoiker gegen die platonisch-aristotelische Lehre von den Ursachen vgl. Zeller III[3] a, 132 ff.

sentliche Beschaffenheit (*ἕξις, ποιότης*) ist bewegende Ursache. Nicht aus Materie und artbestimmender Form (*εἶδος*), wie bei Aristoteles [1]), besteht darum nach den Stoikern das Individuum, sondern aus dem Materiellen (*ὕλη* oder *ὑλικόν*) und dem Ursächlichen (*αἰτιῶδες*, auch *αἴτιον*) [2]). Stoff und Kraft sind die beiden den Dingen immanenten Principien.

So gut auf dem engern Gebiete bei den Stoikern das eine aus dem andern folgt, wenn sie aufgrund ihres Materialismus und Sensualismus die begriffliche Form des Aristoteles zu der Lehre von der Luft als dem gestaltenden Kraftprincip umbilden, so lässt sich doch nicht verkennen, dass diese Umbildung das Verhältnis des gestaltenden Princips zur Materie und dadurch den Begriff der letztern selbst gestört hat. Nach Aristoteles ist die Form in sich ohne Materie und enthält nur die begrifflichen Elemente des substantialen Ganzen. Folgerichtig hätten die Stoiker in ihrer Umbildung der aristotelischen Lehre die verschiedenen Formen der Bewegung als solche für das Gestaltende erklären und ihr zum Substrat unmittelbar die unbestimmte Materie geben sollen. Die Qualitäten waren dann zwar keine Körper mehr, wohl aber als etwas am Körper körperlich; die ganze Lehre wäre der modern materialistischen von Kraft und Stoff nahe verwandt gewesen. Statt dessen geben sie der Bewegung zunächst ein besonderes Substrat, die Luft, und lassen sie erst durch dessen Vermittelung die eigenschaftslose Materie gestalten. Da nun aber die Luft nichts Anderes ist, als ein besonders geeigenschafteter Stoff, so bleiben sie in dem Widerspruch stecken, dass der Stoff zwar qualitätslos, die Qualitäten aber nicht stofflos seien [3]). Es ist in der That, wie wenn nach Plotin's

[1]) Ganz unstoisch heisst es bei Diogenes VII 133, dass in der stoischen Lehre vom Weltgebäude untersucht werde *καὶ εἰ ὁ ἥλιος καὶ οἱ ἀστέρες ἐξ ὕλης καὶ εἴδεος*. Mit Recht sind die Worte, welche schon durch die aufgelöste Form *εἴδεος* Anstoss erregen, von Cobet als Interpolation ausgeschieden.

[2]) Die Belege sind besonders zahlreich bei Antonin; vgl. IV 21 (Schl.), V 13, VII 29, VIII 11, XII 29 (*αἰτιῶδες*), IX 25. 37. XII 18 (*αἴτιον*). — Die *ἕξις* wird als *δύναμις* bezeichnet Simpl. in categ. 68 E, ebenso die *ποιότης* Plotin. enn. VI 1, 10. p. 240, 27 (worauf Simpl. in cat. 57 E Bezug nimmt). Ein *διοικεῖν* schreibt der *ἕξις* Plutarch. virt. mor. c. 12, p. 451 B zu.

[3]) Vgl. die hier zutreffende Polemik Plutarch's, de comm. not. c. 49, p. 1085 C—E und besonders c. 50, p. 1085 E—1086 B. Ähnlich Albinus, *διδασκαλικός* c. 11, p. 166, 21—23 Hermann.

Bemerkung jemand die Wissenschaft in die Grammatik einteilen wollte und in ein Zweites, was Grammatik und noch etwas anderes ist [1]). In ihrer Lehre von der κρᾶσις δι' ὅλων [2]) hat die Stoa nun allerdings ein künstliches Mittel gefunden, um zu erklären, wie ein in sich bestimmter Stoff den noch unbestimmten durchdringen und dadurch jenen innerlich gestalten könne; aber diese ganze Lehre ist im Grunde nur ein dem Erklärenden zu Liebe angenommenes Postulat, um dessen anderweitige naturwissenschaftliche Begründung es sehr schwach bestellt war [3]).

Ist aber das „Ursächliche" als gestaltendes Princip der Materie nicht die blosse Bewegung in der Materie, sondern ein besonderer, die Materie beherrschender Stoff, so wird auch der Satz ins Schwanken geraten, dass die Materie das wahre Seiende sei.[4]) In der That fehlt es nicht an Stellen, an denen umgekehrt das Pneuma, die Luft, gerade so als das Seiende bezeichnet wird, wie Aristoteles das wahre Sein der Form beilegt [5]).

2. Der Logos in der Materie. Mit Plato und Aristoteles stellt der Stoicismus neben die vernunftlose Materie als den Grund aller Ordnung die Gottheit oder die Urvernunft (λόγος, νοῦς). Die zu harmonischer Einheit sich fügende Mannigfaltigkeit des Weltalls ist nicht, wie der Atomismus Democrit's und Epicur's will, Werk der Materie und der in ihr waltenden mechanischen Notwendigkeit, sondern sie ist die Bethätigung und für den erkennenden Geist der Beweis für das Dasein einer alles beherrschenden vernünftigen Kraft, die über der Materie steht. Die Vernunft aber ist nicht etwas Unkörperliches, gleichwie Aristoteles die Gottheit als reine Form dachte, sie ist körperlicher Natur, Pneuma, Äther, künstlerisch bildendes Feuer, Wärme, (warme) Luft, oder wie sonst die Bezeichnungen lauten [6]). Ebenso steht

---

[1]) Plot. enn. VI 1, 29. p. 260, 31—33 M.; vgl. auch IV 7, 9. p. 114, 20.

[2]) an die Giesen a. a. O. S. 30 gegen Plutarch erinnert. Vgl. Alex. de mixt. f. 144 r (p. 606 med. Ideler).

[3]) Zeller III³ a, 127 ff. — [4]) S. S. 337.

[5]) Vgl. Chrysipp bei Stob. ecl. I, 374 (Arius Did. fr. 28, s. S. 351 Anm. 2), wo das in der Doppelrichtung nach vorwärts und rückwärts sich bewegende Pneuma als das ὄν bezeichnet wird; Plut. de comm. not. c. 49. p. 1085 D, wonach Luft und Feuer den andern beiden Elementen das οὐσιῶδες geben.

[6]) Zeller III³ a, 142. Heinze 95—96. Stein I 26 ff. 68. 70 f. — Auf diese Schriften verweise ich auch für die im Folgenden durch Citate nicht belegten Puncte.

die Gottheit nicht, wie bei Aristoteles, ausserhalb der Welt, sondern geht durch alle Dinge in der Welt hindurch [1]), selbst durch das Gemeinste und Niedrigste [2]). Gott ist das alles zusammenhaltende Pneuma, die Seele des Alls, die demselben immanente gestaltende Kraft oder die Natur (φύσις = natura naturans). Hatte Aristoteles, an den die Stoa auch hier anknüpfen konnte, die Natur als die immanente, den Stoff gestaltende Kraft neben den ausserweltlichen ersten Beweger gestellt, so identificiert die Stoa beides [3]). Wir werden den Grund für diese Thätigkeit des mit der Urvernunft identischen Urpneuma in seiner Spannung (τόνος) suchen. Setzt doch eine gewisse Aufzählung der stoischen Principien diese Spannung ohne weiteres an die Stelle der sonst neben der Materie genannten Gottheit [4]). Eben darauf weist es auch

[1]) Aëtius I 7, 33 (Dox. p. 306) bei Plut. plac. I 7 und Stob. ecl. I, p. 66. Arius Didym. fr. 20 (Dox. p. 458) bei Stob. ecl. I, p. 322. Diogen. VII 138. Philodem. de piet. fr. 11, p. 77 Gomperz. Cic. de nat. deor. I 14, 36. Seneca de benef. IV 7, 1. Antonin. V 32. Alex. Aphrod. de mixt. f. 144r (606 Ideler). Athenag. legat. pro Christ. c. 22, p. 318 B ed. Maur. Tatian. orat. ad Gr. c. 4, p. 250 B ed. Maur. Tertull. adv. Hermog. 44; adv. nat. II 4. Hippolyt. refut. haer. I 21, 1 (Dox. p. 571, 10. Chrysipp. fr. 8 Gercke). Clemens Alex. protrept. 5, 66 (vol. I, p. 72, 10 Dindorf); stromat. V 14, 89 (vol. III 69, 22 Dind.). Chalcid. in Tim. c. 293 (p. 322, 15 Wrobel); c. 294 (p. 323, 22). Epiphan. adv. haer. III, T. III, p. 567, 2 Dindorf; Dox. p. 592, 24. Procl. in Parm. IV, col. 921, 15. 955, 27 Cousin[2]; in Tim. p. 126 B. 299 C. Schol. ad Arat. phaenom. v. 1. Plut. de Is. c. 40, p. 367 C. — Zu beachten ist, dass Cicero, Arius Didymus, Epiphanius an den angef. St. und Tertullian adv. nat. II, 4 die fragliche Lehre bereits dem Zeno zuschreiben. Und dass Zeno unter dem die Materie durchziehenden All-Logos nicht etwa nur die gottgewirkte Ordnung versteht, wie Hirzel II, 213 f. anzunehmen scheint, zeigt der Zusatz bei Arius Didymus: οἷόν περ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.

[2]) Seneca consol. ad Helv. 8, 3—4. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 218. Lucian. Hermotim. 81, T. I, p. 826 Reitz. Tatian. or. ad Gr. c. 3, p. 259 C. Origen. contr. Cels. VI, 71. Clem. Alex. strom. I 11, 51 (vol. II, 43, 15 Dind.). Alex. Aphrod. de an. II, p. 113, 12 Bruns.

[3]) Diese Beziehung der Stoa zu Aristoteles' Lehre von der φύσις wird von Siebeck, Untersuchungen[2], 220 ff. mit Recht hervorgehoben. Vgl. auch Krische, Forschungen I, 281. Hardy, Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. I. Berlin 1884. S. 199.

[4]) Censorin. fragm. c. 1. p. 75 Jahn: Initia rerum eadem elementa et principia dicuntur (was freilich nach Diogen. VII 134 für die Stoiker nicht zutrifft). Ea Stoici credunt tenorem (d. h. τόνον, nicht ἕξιν, wie Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienl. 225, 1 es fasst) atque materiam. Tenorem, qui rarescente materia a medio tendat ad summum, eadem concrescente rursus a summo referatur ad medium.

hin, wenn von dem göttlichen Pneuma gesagt wird, dass es durch alles gleicherweise mit seiner Spannung sich verbreite [1]), und anderswo, dass bei dem periodischen Wechsel von Weltentwicklung aus dem Feuer und Rückbildung in dasselbe die Spannung in der Allsubstanz nie aufhöre [2]).

Die Einwirkung der vernünftigen Urkraft auf die Materie in den mannigfachen Abstufungen und Gestaltungen ihrer Wirksamkeit vollzieht sich durch die Vermittelung der einzelnen Keim- oder Samenkräfte (*λόγοι σπερματικοί*), welche in jener einbeschlossen sind [3]). Die Weltvernunft ist der Ursame [4]); aus ihr kommen und in sie kehren zurück die einzelnen Keimkräfte [5]). Die einzelne Keimkraft enthält einen bestimmten Gedanken, den sie, Element der vernünftigen Weltordnung und doch, gleich dem

---

1) Seneca cons. ad. Helv. 8, 3. Zum Sinn der Stelle vgl. Heinze 93, 3.

2) Arius Did. fr. 38 (Dox. p. 470) bei Stob. ecl. I, p. 372: Cleanth (fr. phys. 13, II, p. 11 Wachsm.) lehre: *καὶ τοιαύτην περίοδον αἰεὶ καὶ διακόσμησιν ποιουμένου τὸν ἐν τῇ τῶν ὅλων οὐσίᾳ τόνον μὴ παύεσθαι.* Stein I 33, 41 bemerkt hierzu: „Die Korrektur Meinecke's (lies: Meineke's): *τοῦ τόνου* ziehen wir dem Diels'chen Text: *τὸν — τόνον* vor, weil dieser Nachsatz eine Begründung ausdrücken soll, die durch den Genit. absol. *τοῦ τόνου μὴ παύεσθαι* am besten ausgedrückt wird“. Aber 1) ist *τοῦ τόνου* nicht Correctur Meineke's, sondern Lesart der Handschriften F P bei Wachsm., 2) ist *τὸν τόνον* nicht bloss der „Diels'sche Text“; vielmehr ist gerade dies die (richtige) Conjectur von Meineke; 3) ist ein Gen. absol. *τοῦ τόνου μὴ παύεσθαι* mit dem Infinitiv als Prädicat ein Unding. — Ebenso Chalcid. in Tim. c. 292.

3) Aëtius I 7, 33 (Dox. p. 305 f.) bei Plut. plac. I 7 und Stob. ecl. I, p. 64—66 (vgl. Philo de deo 6, T. II, p. 616 Aucher.). Diogen. VII 148. Vgl. Cornutus theol. c. 26 vom Atlas (= *κόσμος*) und c. 27 vom Pan (= Weltall).

4) Das Feuer ist *τοῦ κόσμου σπέρμα*: Chrysipp. bei Plut. de comm. not. c. 35, p. 1077 B; Ps.-Philo de incorr. m. 19 (II, 506 M., p. 255 Bern.); vgl. Aristocles bei Euseb. praep. ev. XV 14, 2. p. 817 A. — Arius Didym. fr. 36 (Dox. 468; Chrysipp. fr. 16 Gercke) bei Stob. ecl. I, p. 414 und Euseb. praep. ev. XV 18, 3. p. 820 A: nach Zeno, Cleanth und Chrysipp wandelt sich die *οὐσία οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ* (Stein I, 51 Anm. missfällt es, dass Diels die Heeren'sche Conjectur *εἰς πῦρ* „ohne Grundangabe“ verwirft. Indes dürfte gegenüber Krüger, Gr. Gr. §. 68, 8 eine solche auch nicht erforderlich sein). Vgl. Antonin IV 21.

5) Antonin. IV 21, wo dies zunächst von den Seelen gesagt ist. Ebd. IV 14. Vgl. Heinze 112 f. — In einem Herabilde zu Samos fand Chrysipp den Sinn, dass die Materie die *λόγοι σπερματικοί* von Gott empfangen habe: Orig. c. Cels. IV 48; vgl. Diog. VII 187: Theophil. ad Autol. III 8, p. 412 D ed. Maur.; Clemens Rom. homil. V 18; T. I, p. 667 Coteler.

vernünftigen Urpneuma, körperlicher Natur [1]), als gestaltendes Princip auswirkt [2]). Innerhalb des organischen Gebietes ist der Träger der Keimkräfte der Samen, von dem jene ihren Namen tragen. Dieser, der ja nach stoischer Lehre von allen Teilen des Organismus ausgeschieden wird [3]), trägt von einem jeden der Teile die entsprechenden Keimkräfte in sich Dieselben lässt er dadurch zur Fülle gelangen, dass er immer mehr von dem bereitliegenden Stoffe an sich zieht und so, entsprechend den in ihm enthaltenen Kräften, alle einzelnen Teile nach einander zur ausgeprägten Gestaltung bringt [4]). Dabei wirkt der Samen durch die in ihm enthaltene Spannung (**τόνος**) der Luft oder des Pneuma [5]). Ja auch auf das anorganische Gebiet lässt der Begriff des Samens sich anwenden [6]). In der Entfaltung der Keimkräfte nach dem Gesetze der Gesamtheit, d. h. entsprechend der innern notwendigen Natur der Allvernunft oder dem Verhängnis (**εἱμαρμένη**), besteht die geordnete Entwicklung der Welt [7]).

Die Keimkräfte sind als Teilinhalt der Allvernunft ewig und unvergänglich wie diese [8]). Sie bilden sonach ein materielles Kehrbild zu den ewigen Ideen Plato's [9]) sowie zu den ungewordenen und unvergänglichen Formen, von denen Aristoteles redet,

---

[1]) Procl. in Parm. IV, col. 883, 29—31 Cous.².

[2]) Die *λόγοι σπερματικοί* sind *δυνάμεις* (Antonin. IX 1. Cornut. theol. c. 27, p. 50, 19 f. Lang, wozu Plot. enn. III 6, 19. p. 243, 25—26; Porphyr. bei Euseb. praep. ev. III 11, 42. p. 114 D zu vgl.), *αἰτίαι* (Aristocles bei Eus. pr. ev. XV 14, 2 p. 817 A), vis omnium seminum singula prope figurans (Seneca epist. 90, 29).

[3]) So wenigstens *οἱ περὶ τὸν Σφαῖρον*: Diog. VII 159.

[4]) Simpl. in categ. fol. 78 B. — Heinze a. a. O. S. 114 Anm. 3 zieht zur Vergleichung heran Hieron. ad Pammach. adv. errores Joannis Hieros. II, 172 ed. Bas. Doch ist zu bemerken, dass dort (es ist T. II, p. 432 Vallars., T. II, p. 376 D Migne) die Ansicht des Origenes vorgetragen wird. Ähnliche Stellen aus Augustinus verzeichnen Güttler, Lorenz Oken u. s. Verh. zur modernen Entwickelungslehre. Leipzig 1884. S. 10 Anm. 2, und Grassmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwin's. Regensburg 1889, S. 16 ff. — Natürlich sind bei Hieronymus und Augustinus diese „rationes seminales" (im Unterschiede von den rationes aeternae oder den göttlichen Ideen) ein Product der schaffenden göttlichen Allmacht.

[5]) Seneca nat. quaest. II 6.

[6]) Vgl. Antonin. IV 36.

[7]) Antonin. IX 1. Diogen. VII 148. Plut. comm. not. c. 35, p. 1077 B (dazu vgl. Heinze 116).

[8]) Procl. in Parm. IV, col. 887, 36 ff.

[9]) Vgl. Procl. in Parm. II, col. 731, 30.

wo er platonisiert [1]). Ihre Gesamtheit aber in ihrem Verhältnis zur Urvernunft giebt das materielle Gegenstück ab zu dem Enthaltensein der Ideen im göttlichen Verstande, wie es die spätern Platoniker und die Neuplatoniker lehren.

Sind es die Keimkräfte, vermittelst welcher die alles durchwaltende Vernunft den Stoff zu seiner wechselnden Gestaltung führt, so treten dieselben in die engste Beziehung zu den Wesensqualitäten, in denen wir oben das stoische Bestimmungsprincip der Materie fanden. Denn gleichwie die Allvernunft oder das Urpneuma jene samenhaften Einzelbegriffe in sich schliesst, so ist es auch dasselbe vernünftige Urpneuma oder die Gottheit, welche sich, den Stoff durchziehend, in die verschiedenen Qualitäten besondert [2]). Da nun, wie wir sahen, die *λόγοι σπερματικοί* nicht über den Dingen stehende Ideen vorstellen, sondern Kräfte, welche in den Stoff selbst eingehen [3]), da ferner diese Samenkräfte, wenn sie den Begriff in der Materie zur Entfaltung gebracht haben, nicht untergehen, sondern sogar noch nach der Zerstörung des Dinges fortbestehen [4]), so bleibt neben den *λόγοι σπερματικοί* kein Raum für besondere Wesensqualitäten, die von jenen dem Sein nach verschieden wären. Der Unterschied der beiden Gestaltungsprincipien kann sonach nur ein relativer sein [5]). Dasselbe gestaltende Pneuma, welches, als fertige Bestimmtheit eines individuellen Dinges gedacht, Wesenseigenschaft heisst, führt als das Princip der Entwickelung zu dieser Bestimmtheit den Namen eines *λόγος σπερματικός* [6]). Darum kann auch von den Qualitäten ohne Widerspruch gesagt werden, bald, dass sie unvergänglich [7]), bald, dass sie vergänglich sind [8]): jenes, insoweit sie als bleibende Keimkräfte in der sich stets verjüngenden Natur den Wandel der Individuen überdauern, dieses, insofern sie als

---

[1]) S. S. 282 f. Vgl. auch Heinze 124—125.

[2]) Themist. de an. I 5, fol. 72^{v} (p. 64, 25 Spengel). Diog. VII 138 f. Sext. Emp. adv. math. IX 81—85.

[3]) S. S. 357 Anm. 2.

[4]) S. S. 357 Anm. 8.

[5]) Vgl. Heinze a. a. O. S. 112 f.

[6]) Auch Plotin setzt beides gleich: enn. VI 1, 29. p. 260, 23.

[7]) Vgl. Antonin. V 13, wo dies vom *αἰτιῶδες* (= *ἕξις*) gesagt wird.

[8]) Arius Didymus fr. 27 (Dox. p. 462) bei Stob. ecl. I, p. 436 (nach Posidonius).

Qualitäten eines bestimmten Individuums mit diesem entstehen und vergehen.

3) Stoff und Kraft. Die voraufgehenden Erörterungen haben uns gezeigt, wie die platonische Trilogie: Gott, Idee, Materie, und die aristotelische: bewegende Ursache, Formalursache, Materie, im Stoicismus zu der Dichotomie von Kraft und Stoff sich zusammenzieht.

Kraft und Stoff aber sind nach den Stoikern untrennbar. Das Thätige kann so wenig ohne das Leidende sein, wie dieses ohne jenes [1]), die Materie so wenig ohne Qualität existieren [2]), wie die Qualität ohne Materie [3]), Gott sowenig abgesondert vom Stoff, wie der Stoff abgesondert von Gott [4]). Beide sind in ihrem Sein aufeinander angewiesen. Die Kraft bedarf des Stoffes als

[1]) Lactant. institut. christ. VII 3, p. 741 A Migne. Syrian. in met. II, p. 841 a 4—5 Usener. Procl. in Alcib. prior. col. 422, 34 Cous[2]. Vgl. auch die stoisch gehaltene Ausführung bei Cic. Acad. post. I 6, 24.

[2]) Arius Didym. fr. 20 (Dox. p. 458) bei Stob. ecl. I, p. 324. Chalcid. in Tim. c. 292 Wrobel. Procl. a. a. O.

[3]) Vgl. Porphyr. bei Simpl. categ. 12 Δ (zum Texte vgl. Heinze a. a. O. S. 119 Anm. 2).

[4]) Chalcid. c 294 (p. 323, 20 Wrobel). Asclep. in met. III 1, p. 146, 13—16 Hayduck. Procl. in Tim. 81 F. 126 B. 299 C; in Parm. IV col. 921, 13 Cous.[2] Damit scheint es im Widerspruch zu stehen, wenn Tertullian. adv. nat. II 4 sagt: Ecce enim Zeno quoque materiam mundialem a deo separat vel eum per illam tamquam mel per favos transisse dicit; itaque materia et deus duo vocabula, duae res. Pro discrimine vocabulorum etiam res separantur, etiam materiae condicio vocabulum sequitur. Stein I 64, 88 g. E. legt besondern Wert auf diese Stelle als Beweis „für eine schärfere dualistische Scheidung Zeno's von Gott und Materie." Allein hier weist das *vel* darauf hin, dass wir in dem ersten Teile des Satzes nur eine Schlussfolgerung Tertullian's aus den folgenden allein zenonischen (und allein als stoisch auch durch adv. Hermog. 44 bezeugten) Worten vor uns haben; „Zeno trennt die Weltmaterie von Gott, oder er sagt doch wenigstens, dass er durch sie hindurchgehe, wie Honig durch die Waben, was doch heisst, Materie und Gott seien zwei Wörter, zwei Dinge". Die wirklich zenonischen Worte aber sind nur ein treffendes Bild für die an zahlreichen Stellen ausgesprochene allgemein stoische Ansicht vom Hindurchgang Gottes durch die Materie; vgl. S. 355 Anm. 1 und 2. — Auch sonst hat Tertullian den stoischen Gott in unzulässiger Weise als einen transcendenten von der Welt getrennt; vgl. Apolog. 47: positum vero extra mundum Stoici, qui figuli modo extrinsecus torqueat molem hanc — was doch eher die aristotelische Lehre ist. Es ist die sachliche Correctur, welche der christliche Stoiker unbewusst an der Schuldoctrin vornimmt. Ganz verfehlt ist, was Stein I 34 Anm. g. E. con-

ihres Substrates (*οὐσία*), der Stoff der Kraft als des ihn zusammenhaltenden Gestaltungsprincipes [1]).

Durch eine solche Fassung des Verhältnisses von Gott und Materie oder von Kraft und Stoff wird der noch verbliebene Dualismus sachlich wieder zum Monismus der ionischen Physiologen zurückgeführt. Dies in doppelter Hinsicht. Gehen wir aus von dem activen Gliede, so ist Gott die Welt. Die Materie aber, das passive Glied, erscheint wieder als kraftbegabt und lebendig.

Gott ist die Welt. Zunächst zwar werden die entwickelten Voraussetzungen zu dem Satze führen, dass das Universum aus Gott und der Materie bestehe, die sich wie Seele und Leib des Menschen verhalten [2]). Weil aber das Bewirkende vor dem bloss Leidenden den Vorrang behauptet [3]), so ist Gott „der bessere Teil" seines Werkes, der Welt [4]). Und noch mehr: Gott ist auch die Dinge. Denn nicht nach dem Stoff werden die Dinge benannt, sondern nach der wesentlichen Beschaffenheit. Diese wesentliche Beschaffenheit nun erhalten die Dinge durch Gott oder das vernünftige Pneuma. An sich ohne bestimmte Gestalt, wandelt sich Gott in was er will und wird allem gleich [5]), weshalb er denn nach der jedesmaligen Bestimmung, die er der Materie

---

jiciert, um den Widerspruch zu entfernen: *ultra mundum*, wobei „an jenen Gott-Äther zu denken, der am äussersten Endpunct des Himmels thront." Hiergegen spricht ganz entschieden sowohl das *extrinsecus*, wie was gleich darauf folgt: intra mundum Platonici, qui gubernatoris exemplo intra id maneat quod regat.

[1]) Wie die Kraft in ihrem Bestande unablöslich an die Materie gebunden ist, so ist auch ihre Wirksamkeit in jedem Falle durch die Materie räumlich localisiert. Die Materie kann nur da wirken, wo sie sich räumlich befindet. Die Stoiker lassen darum keine andere Wirkung zu, als die Nahewirkung. Berührung des Activen und Passiven ist die Voraussetzung alles Wirkens; Stoss und Druck sind die Hauptarten der Thätigkeit (vgl. Simpl. in categ. 77 *B—Γ*, der dagegen als Beispiel einer Fernwirkung die Resonanz der Saiten, Entzündung von weitem u. dgl. anführen will). So kann auch die Gottheit nur wirken durch Berührung und Stoss und räumliche Gegenwart in allem (Procl. in Parm. IV, col. 955, 27—29; vgl. Olympiodor. prol. in Plat. phil. c. 9).

[2]) Seneca epist. 65, 23.

[3]) Seneca a. a. O.

[4]) Seneca nat. quaest. VII 30.

[5]) Aëtius I 6, 1 (Dox. p. 292) bei Plut. plat. I 6. Cyrill. c. Iul. II, p. 51 E. Vgl. Aëtius I 7, 19 (Dox. 302 b 22) bei Stob. ecl. I, p. 58, wo die I 6 als gemeinstoisch bezeichnete Lehre dem Posidonius beigelegt wird.

verleiht, den Namen führt [1]). Ist also Gott jedesmal, als das Bestimmende in dem Dinge, das Einzelding selbst, so ist Gott, als Gesamtheit gefasst, die Welt. Dieser Satz wird an zahlreichen Stellen von Stoikern ausgesprochen oder den Stoikern zugeschrieben [2]). Er scheint in dieser vollen Schärfe erst von Cleanth formuliert zu sein [3]); die pantheistische Grundanschauung indes geht entschieden schon auf Zeno zurück [4]).

---

[1]) Athenag. legat. pro Christ. c. 22. p. 318 B ed. Maur. Aëtius I 7, 33 (Dox. 306) bei Plut. plac. I 7, Stob. ecl. I, p. 64—66 und Euseb. praep. ev. XIV 16, 9. p. 755 A (zum Text vgl. Diels Dox. p. 51). Vgl. auch Aët. III 7, 2 (Dox. p. 374) bei Plut. pl. III 7.

[2]) Seneca nat. quaest. II 45. Cic. de nat. deor. I, 14, 37 und 39 (von Cleanth); II 13, 34. Diogen. VII 137. Aëtius I 7, 24 (Dox. p. 303) bei Stob. ecl. I, p. 60. Arius Didym. fr. 29 (Dox. p. 464) bei Euseb. praep. ev. XV 15, 1 und 3. p. 817 B—C; fr. 31 (Dox. p. 465) bei Stob. ecl. I, p. 444 Epiphan. adv. haer. prooem., Dox. p. 587, 15—16. — Über die Ansicht des Stoikers Boëthus von Sidon, der von dem S. 296 behandelten Peripatetiker Boëthus von Sidon zu unterscheiden ist, vgl. Hirzel II, 221 ff.

[3]) Cic. l. c. Vgl. Stein I 67, 98, der mit Recht Hirzel gegenüber auf diese Stelle Gewicht legt.

[4]) Stein I, 63 ff bestreitet, dass der Hylozoismus und Pantheismus bereits bei Zeno zum vollen Durchbruch gekommen sei. Es finde sich keine einzige beglaubigte zenonische Notiz, in der eine Identification von Gott und Welt auch nur leise angedeutet sei; dagegen begegne man solchen Wendungen, die einen gewissen Gegensatz zwischen θεός und ὕλη verraten. Zeno's Auffassung der Gottheit stimme noch nicht mit jenem Urpneuma der spätern Stoa zusammen, aus dem das All geworden und in das sich unser Weltganzes wieder auflöse. Nur die Einzelgötter oder Einzelkräfte lasse er bei dem periodischen Weltbrand sich in den Eingott Ζεύς auflösen, nicht aber den Einzelstoff; dieser sinke vielmehr in die Urmaterie zurück.

Indes überspannt Stein wohl die Verschiedenheit zwischen Zeno und den Spätern. Wenigstens hören wir bei Arius Did. fr. 36 (s. S. 356 Anm. 4), dass Zeno gerade wie Cleanth und Chrysipp die οὐσία beim Weltbrand in das Urfeuer als den Samen der neuen Weltbildung sich auflösen lasse. Wenn Stein S. 63 Anm. 88 Gewicht darauf legt, dass bei Theodoret. Gr. aff. cur. IV 12, p. 902 Migne, Ach. Tat. isag. in Arat. 3, p. 124 E, Diog. Laert. VII 134, Philo de de provid. I 12 Aucher. (wozu Diels Dox. p. 2 zu vergl.), Plut. plac. phil. I 4 (lies: I 3) = Stob. I 306 (Aët. Diels. 289) θεός und ὕλη als die beiden Principien Zeno's bezeichnet würden, er also als klassischer Vertreter jenes Dualismus erscheine, der in das System der spätern Stoa nur mit grossen Opfern hineingefügt werden konnte, so übersieht er, dass dieser „Dualismus" in völlig gleicher Weise auch den Stoikern überhaupt zugeschrieben wird (z. B. Sext. Emp. IX 11. Athenag. legat. pro Christ. c. 19. Alex. de mixt. fol. 144 r, p. 606 Ideler. Clem. Alex. strom. V 14, 89 (vol. III p. 70, 4 Dind.). Simpl. phys. I, p. 25, 16—18. Chalcid. in Tim. c. 289), obwohl sich doch der Pantheismus der

Trotzdem aber die Gottheit von den Stoikern mit der Welt identificiert wird, so kann man doch nicht ohne Einschränkung sagen, dass nach ihnen auch die Materie ein Teil der Gottheit oder etwas aus der Gottheit Abgeleitetes sei. Gott als Individuum (*ἰδίως ποιόν*) ist identisch mit der Welt, diese als lebendes Individuum gedacht [1]); denn er ist das Individuum, welches die gesamte Substanz in sich befasst und diese nach Perioden ganz in seine göttliche Feuernatur wandelt und wieder aus dieser Feuernatur entlässt [2]). Aber wenn auch das Individuum (*ποιὸν ἰδίως*),

---

stoischen Schule nicht bezweifeln lässt. Gott als Individuum (*ἰδίως ποιόν*) besteht eben, wie weiter unter (S. 363) näher zu zeigen, (gleich der entwickelten Welt und dem noch unentwickelten Urfeuer), aus den zwei untrennbaren, aber nicht das eine aus dem andern abzuleitenden Principien: *θεός* im Sinne von Kraft und *ὕλη*.

Recht befremdend ist das Citat: Epiphan. adv. haer. I 6: *εἶπε γάρ ποτε* (sc. *Ζήνων*) *καὶ σύγχρονον εἶναι τῷ θεῷ τὴν ὕλην*, in welchem Stein a. a. O. gleichfalls „eine schärfere dualistische Scheidung Zeno's von Gott und Materie" bezeugt findet. Die Stelle (T. I, p. 293, 30 Dindorf; vgl. Dox. p. 588, 29, wo in der Anm. auf die Parallelstelle Hippolyt. refut. haer. I 19, 4. Dox. p. 567, 18 hingewiesen ist) handelt nämlich überhaupt nicht von Zeno, sondern von Plato. Auf Zeno dagegen geht die von Stein übersehene Stelle Epiphan. adv. haer. I 5 (T. 1, p. 291, 29 Dind.; Dox. p. 588, 17): *φάσκει οὖν καὶ οὗτος τὴν ὕλην σύγχρονον καλῶν τῷ θεῷ ἴσα ταῖς ἄλλαις αἱρέσεσι.* Allein auch hier ist *θεός* nicht als *οὐσία ἰδίως ποιά*, sondern als die *ποιότης* an der *οὐσία* neben die Materie als gleich ursprünglich gestellt. — Dass ferner bei Tertullian. adv. nat. II 4 nicht alles, was Stein a. a. O. als zenonisch beansprucht, wirklich von Zeno herrührt, wurde schon S. 359 Anm. 4 nachgewiesen.

Sehr mit Unrecht endlich beruft sich Stein a. O. auf Ps.-Galen h. ph. XIX 241 K: *Πλάτων μὲν οὖν καὶ Ζήνων ὁ Στωϊκὸς περὶ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ διεληλυθότες οὐ κόσμον, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα διανοήθησάν τι ἄλλο*, wo dem Zeno der Pantheismus rundweg abgesprochen sei. Hätte sich Stein nur nicht auf den jämmerlichen Kühn'schen Text beschränken wollen! Denn schon 1870 hat hier Diels in seiner Dissertation De Galeni historia philosopha statt *οὐ κόσμον κτλ.* scharfsinnig conjiciert, was die Handschriften dann glänzend bestätigten (cf. Doxogr. p. 608): *οὐχ ὁμοίως περὶ ταύτης διανοήθησαν, ἀλλ' ὁ μὲν Πλάτων θεὸν ἀσώματον, Ζήνων δὲ σῶμα.* Nicht über die Identität von Gott und Welt also handelt die Stelle, sondern nur über die Körperlichkeit oder Unkörperlichkeit der Gottheit.

[1]) Über diese Bedeutung von *κόσμος* vgl. Diog. VII 138. Arius Didym. fr. 29 (Dox. p. 464, 14) bei Euseb. praep. ev. XV, 15, 1. p. 817 C mit der Diels'schen Ergänzung. Clemens Alex. strom. V 14, 105 (vol. III, p.85, 7 Dind.).

[2]) Diog. VII 137 (Chrysipp. fr. 17 Gercke). Arius Didym. fr. 29 (Dox. 464, 13 f. u. 17 f.) bei Euseb. pr. ev. XV 15, 1. 3. p. 817 C.

und sein Substrat (die οὐσία) nicht verschiedene Dinge sind, so sind sie doch auch nicht dasselbe [1]. Gott und sein Substrat sind darum nicht geschieden, wohl aber unterschieden. Als οὐσία ἰδίως ποιά schliesst er das Substrat oder die Materie ein; als blosser ποιός (sc. λόγος) gedacht, steht er dagegen dieser als zweites Princip gegenüber [2]. Freilich kehrt auch hier eine schon von den antiken Kritikern [3] hervorgehobene Schwierigkeit wieder, die nun einmal von dem stoischen System, in dem nur für Körper Raum bleibt, unabtrennbar ist. Wie die Stoiker auf dem physikalischen Gebiete keine Qualität am Körper denken können, die nicht selbst wieder ein feinerer Körper wäre [4], so ist ihnen auch die Gottheit für sich Körper, müsste also neben der Materie, welche ihr Substrat bildet, consequenter Weise noch eine eigene Materie einschliessen, durch die ihre Körperlichkeit in sich constituiert wird.

Aber nicht nur der Stoff ist nach stoischer Lehre von der Kraft, die Welt von Gott unabtrennbar; es kann auch ebensowenig die Kraft von der Materie genommen werden. Trotz der logischen Unterscheidung beider Principien bleibt doch physisch die Materie stets mit der Kraft zur Einheit verbunden. So kehrt der Stoicismus, wie schon die Alten hervorheben, vom aristotelischen Dualismus der Sache nach auf den Standpunct des Hylozoismus zurück [5]. Wenn nicht mehr eine erste Ursache ausser der Materie angenommen wird, so hört die Materie auf, in Wahr-

---

[1] Arius Didym. fr. 27 (Dox. p. 463) bei Stob. ecl. I, p. 436 (nach Posidonius): obgleich nicht ταὐτό, sind ποιὸν ἰδίως und οὐσία doch nicht ἕτερα, da sie ja denselben Raum einnehmen und da das ποιὸν ἰδίως einen Teil der οὐσία bildet (der Teil ist nämlich nach stoischer Lehre weder verschieden vom Ganzen, noch identisch mit ihm: Sext. Emp. adv. math. IX 336; XI 24). Letztere Bestimmung gilt natürlich nur von den Einzelindividuen, die einen Tei der allgemeinen Substanz ausmachen. Der All-Gott als das die gesamte Weltsubstanz in sich befassende Individuum muss die ganze, durch den λόγος bestimmte οὐσία sein.

[2] Vgl. über dies Verhältnis der stoischen Kategorien Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienlehre, S. 220 f.

[3] Vgl. Plut. de comm. not. 48, p. 1085 C. Plot. enn. VI 1, 26 27. p. 257, 19. 258, 19—20 Müller (an ersterer Stelle ist ὄν nach σῶμα zu stellen). Albinus, διδασκαλικός, c. 10 Schl.

[4] S. S. 349.

[5] Vgl. Simpl. in categ. fol. 78 B und die in den folgenden Anmerkungen citierten Stellen.

heit Gegenstand einer göttlichen Thätigkeit zu sein. Sie bildet dann nach einer treffenden Bemerkung Plotin's alles aus sich, wie der Tänzer aus sich selbst heraus die verschiedenen Tanzfiguren formt [1]). Sie ist es, die auf sich selbst wirkt und sich selbst vollendet [2]). Die von den Keimkräften durchzogene Materie der Stoiker verhält sich nicht mehr, wie die platonische und aristotelische, als das Aufnehmende gegenüber den Formen, gleich dem Wachs, in welches das Siegel eingedrückt wird; sie lässt vielmehr selbst aus ihrem Schoosse die Formen hervorspriessen [3]).

Unter diesen Verhältnissen konnten die Stoiker um so weniger an der Folgerung festhalten, in welcher der platonisch-aristotelische Dualismus seinen schärfsten Ausdruck fand [4]), dass die Materie als das Unvernünftige, blinder Notwendigkeit Unterliegende für die Vernunft den Widerpart bilde, dass sie das erst zu überwindende Unvollkommene, der Ursprung mancherlei Übels, sei. Sie bestreiten dieses in physischer, wie in ethischer Beziehung. Weder setzt die Materie der gestaltenden Vernunft einen Widerstand entgegen, infolge dessen diese den unfolgsamen Stoff nur unvollkommen bewältigen kann, noch ist sie als Grund einer Trübung des Geistes, den die Stoiker ja selbst körperlich fassen, Urquell des Bösen. Freilich ist die Materie, die in sich ja noch aller Gestaltung entbehrt, auch noch nichts positiv Gutes; vielmehr ist sie als das noch Unbestimmte weder gut noch böse, sondern indifferent [5]). Aber dieser unbestimmte Weltstoff ist bildungsfähig und folgsam gegen die allwaltende Vernunft, die als gute nur Gutes aus ihm hervorbringen kann [6]). Spricht auch Seneca gelegentlich sich dahin aus, dass Gott nicht alle Übel zu beseitigen vermöge, weil er die Materie nicht habe umwandeln können [7]),

---

[1]) Plot. enn. VI 1, 27, p. 258, 20—259, 6.

[2]) Procl. in Alcib. pr. col. 422, 31—34 Cous².

[3]) Chalcid. in Tim. c. 321, p. 345, 13—16 Wrobel.

[4]) S. S. 205. 207. 263. 279 ff.

[5]) Plut. de comm. not. c. 34, p. 1076 C—D. Numenius (Thedinga p. 50 f.) bei Chalcid. c. 296, p. 325, 8—10 Wrobel; c. 297, p. 325, 17—19; 326, 2—3.

[6]) Antonin. VII 1. Seneca epist. 65, 2.

[7]) Seneca de prov. 5, 9 (vgl. 6, 6); nat. quaest. I prol. 16. Anders Chrysipp bei Plut. de Stoic. rep. c. 36, p. 1051 B und bei Gell. noct. Att. VII [VI] 1, 10; s. d. folg. Anm.

so ist das ein vorübergehendes Platonisieren [1]), das gegenüber der festen Schuldoctrin nicht ins Gewicht fällt [2]).

So schliesst die Durchführung der stoischen Lehre von Stoff und Kraft mit dem vollen Durchbruch des naiven pantheistischen Hylozoismus durch alle dem aristotelischen Dualismus entlehnten

---

[1]) Heinze a. a. O. S. 138.

[2]) Die Frage nach dem Ursprung des Übels und des Bösen hat für die Stoiker überhaupt nicht die Wichtigkeit, wie für die mehr auf das Religiöse gerichteten Platoniker und Neuplatoniker. Um ihren Pantheismus und sittlichen Determinismus nicht Lügen strafen zu müssen, suchen sie durch eine oft seltsame Teleologie die Wirklichkeit desselben möglichst wegzudisputieren (Zeller III[3] a, 171 ff.). Da dieses nun aber doch nicht vollständig gelingen konnte, sahen sie sich genötigt, zu zeigen, wie die Existenz des Bösen mit der vernünftigen Einrichtung der Welt im Einklange stehe (Plut. de comm. not. c. 13, p. 1065 B; de rep. Stoic. c. 35, p. 1050 F). Namentlich Chrysipp hatte sich in seiner Schrift über die Vorsehung mit diesem Problem beschäftigt (die einschlägigen Fragmente bei A. Gercke, Chrysippea. Jahrb. f. class. Phil. XIV. Suppl.-Bd. 1885. S. 712 f.). Er sucht die Notwendigkeit des Bösen daraus zu erweisen, dass das Gute ohne diesen seinen Gegensatz nicht existieren könne. So sei die Gerechtigkeit anschaulich nur denkbar als Negation der Ungerechtigkeit, die Tapferkeit als Negation der Feigheit u. s. w. (Chrysipp bei Gellius, noct. Att. VII [VI] 1, 3—4; vgl. Plut. de rep. Stoic. c. 36, p. 1051 B; de comm. not. c. 13, p. 1065 B; c. 16, p. 1066 D. Schon Plutarch hat richtig hervorgehoben, dass hier die Notwendigkeit des Denkens und die Notwendigkeit des Seins verwechselt werde; vgl. die von ihm de comm. not. c. 13, p. 1065 B gegebenen Beispiele). Ferner erinnert Chrysipp daran, dass, was vom Standpuncte des Einzelnen aus übel und böse erscheint, doch für das Ganze seine Bedeutung habe (Plut. de Stoic. rep. c. 44, p. 1054 F; c. 47, p. 1056 E); wie ein Komödientitel oft an sich lächerlich erscheine, mit dem Ganzen zusammengehalten aber dessen ästhetischen Eindruck steigere (Plut. de comm. not. c. 14, p. 1065 D). Aber woher kommt denn dieses Übel, welches in der Welt einen notwendigen Bestandteil bildet? Denn dass die göttliche Vorsehung es positiv verursache, durfte auch Chrysipp nicht zugeben. Der von Eudemus dem Plato beigelegten (Plut. de an. in Tim. procr. c. 7, p. 1015 D; s. oben S. 205 Anm. 2) Ansicht, dass die bestimmungslose M a t e r i e Grund der Unvollkommenheit sei, widerspricht Chrysipp; denn das Bestimmungslose könne nicht bestimmende Ursache sein (de Stoic. rep. c. 34, p. 1076 C—D; mit Unrecht will Zeller III[3] b, 170 aus de an. procr. in Tim. c. 6, 4 f. p. 1014 f. folgern, dass auch die Stoiker jene angeblich platonische Anschauung geteilt hätten). Er selbst fasst die Unvollkommenheiten in den Wirkungen der Natur als etwas, was nicht in deren Absicht liegt, sondern nur als Nebenerfolg (κατὰ παρακολούθησιν, Gell. noct. Att. VII [VI] 1, 9 = Chrys. fr. 28 Gercke; vgl. Plut. de an. procr. in Tim. c. 6, p. 1015 B) ihr Werk begleitet. Daraus z. B., dass die Natur manche Knochen des Kopfes, um sie für die hohen Functionen desselben geeignet zu machen,

Begriffe. Noch bestimmter zeigt sich dieser Rückschlag in der stoischen *Kosmogonie* und der Stellung, welche die Materie in dieser einnimmt.

c. Die Materie im Weltprocess.

Da den Stoikern ein Werden aus nichts so unmöglich erscheint, wie ein Vergehen in nichts, so muss die Materie in gleicher Weise *unentstanden* und *unvergänglich* sein, wie die Kraft [1]). Denn der Ausweg, dass *Gott* die Materie bilde, den Seneca einmal als eine mögliche Annahme streift [2]), ist der Stoa als solcher gänzlich fremd.

So wenig die Materie im Ganzen entsteht oder vergeht, so wenig ein Teil derselben. Die Menge des Stoffes, d. h. der Substanz nach stoischer Kategorienlehre, bleibt daher stets dieselbe.

---

sehr fein und klein gestaltete, ergiebt sich als Nebenfolge die leichte Verletzbarkeit derselben (Gell. a. a. O. c. 1, 7—13). Für das moralisch Böse war damit indes noch keine Erklärung gegeben. Hier gilt der Vorwurf des Chalcidius (in Tim. c. 297; vgl. c. 298), die Stoiker sähen in der „Verkehrtheit“ (perversitas) die Brutstätte alles Übels; woher aber diese Verkehrtheit käme, zeigten sie nicht. — Wenn nun aber jener „Nebenerfolg“ weder aus der Absicht der bewirkenden Ursache, noch aus der Natur des Stoffes (was nur Seneca lehrte; s. o. S. 364 Anm. 7) sich ergiebt, so hat er überhaupt keinen Grund. Nach der realistischen Anschauung des Altertums ausgedrückt, hiess das: die Stoiker suchen den Grund des Bösen im *Nichtseienden* (Plut. de an. procr. in Tim. c. 6, p. 1015 B; de comm. not. c. 34. p. 1076 D). Machte man Ernst aus dieser Anschauung, so führte dieselbe durch leicht zu verfolgende Zwischenglieder zu der Lehre, dass das Böse überhaupt etwas Negatives, die Beraubung des Guten, sei. Diese Ansicht liegt zugrunde, wenn die Stoiker nach Simplicius in categ. fol. 58A—B das Wesen des Bösen in eine Kraftlosigkeit, ein Unvermögen (ἀδυναμία) setzten. Freilich wird Hoyer (De Antiocho Ascalonita. Bonnae 1883. p. 55) Recht haben mit der Behauptung, dass diese Bestimmung des Bösen auf die spätere Entwicklung der Stoa von Antipater ab zu beschränken sei, wo die Schule sich mehr dem Platonismus näherte.

[1]) Chalcid. in Tim. c. 289. 292. 293. Arius Didym. fr. 20 (Dox. p. 457) bei Stob. ecl. I, p. 322 (von *Zeno*); fr. 37 (Dox. p. 469) bei Euseb. praep. ev. XV 19, 2—3. p. 821 A—B. Antonin. V 13. Galen. qu. qualit. s. incorp. c. 6. XIX 478 med. Kühn.

[2]) Seneca. nat. quaest. I prol. g. E.: quam utile existimas ista cognoscere . . . quantum deus possit, *materiam ipse sibi formet*, an data utatur. Vgl. Baur, Drei Abhandlungen zur Gesch. d. alten Philos., hrsg. v. Zeller Leipzig 1875. S. 457.

Was zu- oder abnimmt, sind nur die Individuen; die Gesamtsubstanz dagegen bleibt in allem Wechsel constant [1]).

Bleibt aber auch die Materie ihrer Masse nach unveränderlich, so sind ihre Zustände doch in fortwährendem Wechsel begriffen [2]). Das gilt für das Einzelne innerhalb unserer Weltzeit, wie für den Wechsel der Weltperioden. Den Ausgang der jedesmaligen Weltentwicklung bildet das Urfeuer oder Urpneuma, welches die beiden Principien, die gestaltende Kraft oder die Gottheit und den bildsamen Stoff oder die Materie, als Einheit in sich einschliesst [3]). In diesem Zustande ist der gesamte Weltstoff Feuer und insofern in die Gottheit zurückgezogen. Das Urpneuma bildet, wie die stoische Kosmogonie, teilweise wenigstens in überraschendem Anklang an moderne Theorien, annimmt, eine ungeheure feurige Dunstmasse, welche an Ausdehnung die des jetzigen Weltgebäudes um viele tausend mal übertrifft, indem sie sich weithin auch durch den Raum erstreckt, der jetzt als Leeres unsere Welt umgiebt [4]). Aus dem Urfeuer bildet sich die Welt, indem dasselbe, wie die Stoiker ganz in der Weise der alten Physiologen erzählen, zuerst in Luft, dann in Wasser sich wandelt. Aus dem Wasser, welches durch die darin verbliebenen, dem Urfeuer entstammenden Keimkräfte befruchtet war, haben sich dann die vier Elemente unserer Welt gebildet, indem das Schwerste als Erde niedersank, während von dem Übrigbleibenden ein Teil als Wasser verblieb, ein anderer zu Luft verdunstete, und diese wieder durch teilweise Verdünnung zu Feuer sich entzündete [5]). Durch die Verbindungen der Elemente unter einander und ihre

---

[1]) Diog. VII 150. Arius Didym. fr. 20 (Dox. p. 457 f.) bei Stob. ecl. I, p. 322—324 (von Zeno und Chrysipp), fr. 27 (Dox. p. 462) bei Stob. ecl. I, p. 434—438 (von Posidon und Mnesarch). Plut. de comm. not. c. 44, p. 1083 C (wozu vgl. Zeller III³ a, 95 Anm.). Chalcid. in Tim. c. 292. Vgl. auch Aëtius II 4, 14 (Dox. p. 332) bei Stob. ecl. I, p. 442; Alex. Aphrod. nat. quaest. I 5.

[2]) S. S. 339 f.

[3]) Aristocles bei Euseb. praep. ev. XV 14, 1. p. 816 D. Vgl. Epiphan. adv. haer. I 5 (s. S. 364 Anm. 4).

[4]) Cleomedes meteor. I 3, p. 4 ed. Bake. Plut. de comm. not. c. 35, p. 1077 B. Vgl. Aët. II 4, 14 (Dox. p. 332 b 14) bei Stob. ecl. I, p. 442. Ebd. II 9, 2—3 (Dox. p. 338) bei Plut. pl. II 9: Stob. ecl. I, p. 390; Euseb. pr. ev. XV, 40, 2—3. p. 844 D. Arius Didym. fr. 37 (Dox. p. 469) bei Eus. pr. ev. XV 19, 1. p. 820 B. Ps.-Galen. hist. phil. c. 17. XIX 242 Kühn (Dox. p. 609).

[5]) Zeller III³ a, 149 ff.

Wandlungen sind die übrigen Stoffe der Dinge entstanden [1]). Nur ein Rest des Urfeuers geht nicht in diesen Wandlungsprocess ein. Er bleibt als Äther am Umfang der Welt und bildet das ἡγεμονικόν dieser [2]).

Gehen wir näher auf die Art des Hervorgangs des Einzelnen aus dem Urfeuer ein, so zeigt sich hier ein unverkennbares Schwanken zwischen der alten physiologischen und der aristotelischen Anschauung. Der alten Naturphilosophie entspricht es, wenn das Feuer als das Element κατ' ἐξοχήν bezeichnet wird, aus dem alles geworden sei [3]), dem aristotelischen Dualismus von Form und Materie, wenn es heisst, durch Wandlung der Substanz (οὐσία), d. h. der qualitätslosen Materie [4]), bildeten sich aus dem Feuer die vier Elemente [5]). Ebenso gehört es wie-

---

[1]) Stein I 30 (vgl. auch S. 32) nimmt an, das Elementarfeuer sei nach stoischer Lehre die erste Wandlungsform des künstlerischen Feuers. Es gehe das (Anm. 34) ganz unzweideutig aus einer bisher nicht beachteten Stelle hervor, Origenes philosophum. p. 311 ed. Miller: ἄποιον μὲν οὖν καὶ ἑνὸς σώματος τὴν τῶν ὅλων αντεστήσαντο γένεσιν οἱ Στωϊκοί. ἀρχὴ γὰρ τῶν ὅλων κατ' αὐτούς ἐστιν (Stein mit Miller αὐτοὺς ἐστὶν) ἡ ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρέπει· μεταβαλλούσης δὲ αὐτῆς γίνεται πῦρ ἀὴρ ὕδωρ γῆ. Auf die Vertrautheit des Origenes aber mit der stoischen Philosophie und Terminologie mache auch Eucken, Gesch. d. phil. Terminol. S 45, aufmerksam. — Diese Anmerkung Stein's enthält mehrere Ungenauigkeiten. Denn 1) hat die fragliche Schrift, von der übrigens nur das erste Buch den Namen „Philosophumena“ führte (Diels, Doxogr. p. 144, 1), jedenfalls nicht Origenes, sondern wahrscheinlich Hippolytus zum Verfasser, weshalb 2) die Berufung auf die Vertrautheit des Origenes mit der stoischen Philosophie und Terminologie ohne Belang ist. Ferner ist 3) die betreffende Stelle, wie auch Miller in der Anmerkung bemerkt, nichts als ein Excerpt aus Sextus Emp. adv. math. X 312 (nach dem ἐξ ἀποίου und τρεπτή zu verbessern), in dieser Gestalt aber 4) nicht „bisher nicht beachtet“, sondern z. B. von Zeller III³ a, 130, 2 gehörigen Orts vermerkt. Endlich folgt 5) aus derselben überhaupt nicht, was Stein aus ihr ableitet. Denn wie wir von vorn herein als möglich und gegenüber den ausdrücklichen Angaben von Arius Didym. fr. 38 als wirklich annehmen müssen, soll bei Hippolyt die Reihenfolge der Elemente nicht eine genetische sein, sondern die Elemente sind ihrer innern Verwandtschaft nach logisch geordnet.

[2]) Vgl. Zeller III³ a, 151, 1. Stein I 33 f.

[3]) Arius Didym. fr. 21 (Dox. p. 458, 15–17) bei Stob. ecl. I, p. 312 (nach Chrysipp). Die Athetese auch dieser Stelle bei Hirzel II, 740 f. wird mit Recht von Wachsmuth in seiner Ausgabe verworfen.

[4]) die Sext. Emp. adv. math. X 312 (vor dem S. 367 Anm. 5 Citierten) ausdrücklich genannt wird.

[5]) Diogen. VII 136. 142. Zeno bei Arius Didym. fr. 38; vgl. Aët. I 7, 24

derum ganz in den Kreis der alten naturphilosophischen Anschauungen, wenn die Bildung der Erde als Verdichtungs-, die der Luft und des elementarischen Feuers als Verdünnungsprocess gefasst wird [1]). Zugleich fügt sich beides der stoischen Tonuslehre aufs beste ein. Von den zwei Bewegungen des Pneuma, der contractiven und expansiven [2]), wiegt im Urzustande die letztere durchaus über und giebt dem Urpneuma jene ungeheure Ausdehnung [3]). Ein Nachlassen derselben muss eine wenigstens teilweise Contraction und infolge dessen eine teilweise Umbildung in die dichteren und schwereren Elemente herbeiführen [4]). Wenn so die Bildung der Elemente in der Weise des Anaximenes und anderer Physiologen durch Verdichtung und Verdünnung eines qualitativ bestimmten Urstoffs erklärt wird, so ist die dem Aristoteles entnommene qualitätslose Materie eigentlich überflüssig. Auf diesem Standpuncte gewinnt der Gegensatz von Form und Materie reale Bedeutung erst in in dem Gegenspiel der schon gebildeten Elemente, von denen Feuer und Luft als die activen, gestaltenden erscheinen, Wasser und Erde als die passiven, die daher jenen als die Materie gegenüberstehen [5]).

Aus dem Zustande der Contraction und der Entfaltung kehrt der Stoff dereinst beim Weltenbrand (ἐκπύρωσις) in den ursprünglichen Feuerzustand zurück [6]). Diese Katastrophe tritt ein, wenn der Stoff für Neubildungen versagt und auch die Kraft dazu nicht reicht [7]). So verlangt es wenigstens das stoische Schuldogma, mochte auch immerhin Panaetius mit einigen Andern [8]) dem ent-

(Dox. p. 303) bei Stob. ecl. I, p. 60, auch wohl Epiphan. adv. haer. prooem. (T. I, p. 275, 19 Dindorf; Dox. p. 587, 16).

[1]) Arius Didym. fr. 38. Cornut. theol. c. 17, p. 28, 13—15 Lang.

[2]) S. S. 351.

[3]) S. S. 367.

[4]) Censorin. fr. c. 1. p. 75 Jahn (citiert S. 355. Anm. 4). Zum Ganzen vgl. Stein I 50 f.

[5]) S. S. 349 f.

[6]) Über die ἐκπύρωσις s. Zeller III[3] a, 152 ff.

[7]) Ps.-Galen. hist. phil. c. 17, XIX 242 Kühn (Dox. p. 609, 15—18).

[8]) Boëthus aus Sidon und Diogenes von Babylon in seinem Alter (nicht in seiner Jugend, wie Stein I 79 will); vgl. Ps.-Philo de incorrupt. mundi p. 248 Bernays. Auch Zeno von Tarsus war zweifelhaft: Arius Didym. fr. 36 (Dox. p. 469) bei Euseb. praep. ev. XV 18, 3 p. 820 B.

gegengesetzten platonischen [1]) Dogma von der Ewigkeit der Welt zustimmen [2]). Indem die Weltverbrennung wieder zu einer ungeheuren explosiven Ausdehnung führt, wird die Uhr aufs neue aufgezogen. Darum versagt in der rythmischen Abwechslung von Contraction und Expansion des Alls [3]) niemals die Spannung, durch welche die Entfaltung der Weltsubstanz oder der Materie bewerkstelligt wird [4]).

[7]) Über die Abhängigkeit des Panaetius von Plato vgl Hirzel II 257 f. 335 ff. — Wenn aber Proclus in Tim. I, p. 50 B schreibt: *Παναίτιος μὲν καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν*, so rechnet er den Panaetius nicht zu den Platonikern, wie Stein II 218, Anm. 212 anzunehmen scheint („das *ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν* wirft ein grelles Schlaglicht auf das Verhältnis des Panaetius zu Plato"). Vielmehr ist hier nach Krüger, Gr. Gr. §. 50, 4, 11 zu übersetzen: Panaetius und ausserdem einige der Platoniker.

[8]) Van Lynden, Disp. hist.-crit. de Panaetio Rhodio, Lugd. Bat. 1802, p 68; Zeller III[3] a, 500 ff.; Stein I 78 ff. (der aber den S. 80 Anm. 121 als Zeugen angeführten Epiphanius nicht zum Epiphanes hätte machen sollen).

[1]) Vgl. Aët. II 4, 14 (Dox. p. 332 b 14) bei Stob. ecl. I, p. 442.

[2]) Die Belege S. 356, Anm. 2.

Fünfter Abschnitt.

Der Neuplatonismus und dessen Vorläufer.

1. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

So kräftig die mittlere Academie mit ihrer kühlen, halbskeptischen Kritik der dogmatischen Systeme auf der einen, ihrer Theorie der Wahrscheinlichkeit auf der andern Seite in die Entwicklung der Erkenntniskritik eingegriffen hat, so hat sie für die positive Weiterführung des Problems der Materie doch so wenig geleistet, wie die volle Skepsis der alten und neuen Pyrrhoneer und die Erfahrungslehre der Empiriker. Aber auch selbst die negative Kritik dieser Schulen hat beim Begriffe der Materie noch nicht eingesetzt [1]. Für unsere Darstellung kommen dieselben daher nicht inbetracht.

Innerhalb der platonischen Schule vollendet sich die durch Philo von Larissa vorbereitete Abkehr vom Skepticismus durch Antiochus von Ascalon. Gegenüber der skeptischen Taktik, welche das eine System durch das andere bestritt und so dieselben sich gegenseitig aufheben liess, sucht er die positive Wahrheit in der Übereinstimmung der Systeme [2]. Dieser zerfahrene Eklekticismus, bei dem factisch der in den zeitgenössischen Schulen noch lebende Stoicismus obenan bleibt [3], giebt auch seiner Lehre von der Materie den Character. Nach der Darstellung des

---

[1]) In den beiden Werken des Sextus Empiricus z. B. findet sich kein Ansatz zu einer eigentlich erkenntnistheoretischen Kritik dieses Begriffes im allgemeinen, die über einzelne Bemerkungen gegen specielle Behauptungen der verschiedenen dogmatischen Schulen hinausginge.

[2]) Zeller III³ a, 602 1 und 2.

[3]) Cic. Acad. prior. II 43, 132.

Varro bei Cicero [1]) unterscheidet Antiochus ganz in stoischer Weise die thätige und die leidende Natur oder Kraft und Materie. Beide werden, gemäss dem stoischen Materialismus, aber sehr unplatonisch, als untrennbar betrachtet; denn wie die Materie ohne Kraft keinen Zusammenhalt, so habe die Kraft ohne Materie keinen Ort, würde also nirgendwo, d. h. nicht wirklich sein. Hinsichtlich der vier Elemente, die in bewegende und leidende unterschieden werden, schliesst sich Antiochus ganz an die zeitgenössische stoische Lehre — über deren Beziehung zu Aristoteles oben [2]) gehandelt wurde — an. Ebenso hinsichtlich der nähern Bestimmung der Materie, die als das allem Besondern zugrundeliegende, an sich form- und qualitätslose, unvergängliche, ins Unendliche teilbare Substrat gefasst wird, aus dem durch die hin und her sich bewegende Kraft (vis) oder Qualität (qualitas) die qualitativ bestimmten Körper (qualia) gebildet werden. In der so entstandenen Welt, wird mit den Stoikern gelehrt, ist aller Stoff beschlossen und zu ununterbrochenem Zusammenhange verbunden (Continuität der Materie); sie ist darum in Wahrheit Eine Welt.

Das Wenige, was in diesen Ausführungen des Antiochus mit Plato sich berührt, dürfte der Hauptsache nach von den Stoikern übernommen sein, die jene Lehrbestandteile ihrerseits durch die Vermittelung des Aristoteles empfangen hatten. Die specifisch platonischen Gedanken traten erst dann aufs neue mehr in den Vordergrund, als ein eifrigeres Studium der platonischen Werke selbst, welches in der Abfassung von zahlreichen Erläuterungsschriften zu platonischen Dialogen, speciell auch zum Timaeus, seinen Ausdruck fand, die ursprünglichen platonischen Anschauungen wieder in ihrer Reinheit kennen lehrte.

a. Die Platoniker.

Im allgemeinen haben auch diejenigen Vorläufer des Neuplatonismus, welche man im engern Sinne die „Platoniker" nennt [3]), ein Eudorus, Albinus, Atticus, Taurus, Plutarch, Maximus, Apulejus und Andere, es über einen synkretistischen Eklekticismus

---

[1]) Acad. post. I 6, 24—7, 28.

[2]) S. 349 f.

[3]) Über ihre Lehre von der Materie vgl. auch Möller, Gesch. d. Kosmologie in d. griech. Kirche bis auf Origenes. Halle 1860. S. 36 ff.

nicht hinausgebracht. Auch bei ihnen verbinden sich mit den platonischen peripatetische und stoische Anschauungen, zu denen sich mehrfach auch neupythagoreische Elemente gesellen. Selbst denjenigen unter ihnen, welche, wie Atticus, gegen die Vermengung peripatetischer und platonischer Lehren eifern, ist der Versuch, sich vom Eklekticismus wirklich frei zu machen, in Wirklichkeit doch nicht völlig gelungen [1]).

Für das Problem der Materie indessen, welches uns hier beschäftigt, tritt jener eklektische Standpunct nicht so stark hervor, wie anderswo. Hier wird im ganzen die Lehre des platonischen Timaeus wiederholt. Betrachten wir zunächst die wirklichen oder scheinbaren Abweichungen.

Wenn von jenen Platonikern die Ausdrücke „Materie" (ὕλη) und Form (εἶδος) ganz in der Weise des Aristoteles gebraucht werden [2]), so liegt darin noch nichts der Sache nach Unplatonisches [3]). Wohl aber ist dieses der Fall, wenn sie, wie schon bei Besprechung der „primären" Materie des Timaeus hervorgehoben [4]), das Verhältnis der Materie zum Raum im platonischen

---

[1]) Zeller III [3] a, 809 f.

[2]) Z. B. Albinus, διδασκαλικός c. 10, p. 166, 3 Hermann (Vgl. Freudenthal, Hellenistische Studien. Heft 3: Der Platoniker Albinos u. d. falsche Alkinoos. Berlin 1879. S. 279). Plutarch. de def. orac. c. 35, p. 429 A; de an. procr. in Tim. c. 3, p. 1013 C, u. ö.

[3]) Der Gebrauch des Wortes εἶδος im Gegensatz zu ὕλη führt, wie zugestanden werden muss, bei Albinus allerdings zu einer Modification auch des Gedankens. Dieselbe betrifft indes nicht so sehr die Lehre von der Materie, als die Ideenlehre. Denn während Plato ἰδέα und εἶδος synonym gebraucht, will Albinus unter ersterer die — als Gedanken der Gottheit gefasste (a. a. O. c. 9, p. 163, 29—31) — Idee, unter εἶδος dagegen die von der Materie untrennbare, im Artsbegriff erfasste Form verstehen (a. a. O. c. 3, p. 155, 34: τῶν νοητῶν τὰ μὲν πρῶτα ὑπάρχει, ὡς αἱ ἰδέαι, τὰ δὲ δεύτερα, ὡς τὰ εἴδη τὰ ἐπὶ τῇ ὕλῃ ἀχώριστα ὄντα τῆς ὕλης). Ähnlich auch Philo (s. Heinze, Lehre vom Logos, 222, 3), Seneca, ep. 18, 18 ff., der angebliche Locrer Timaeus (s. S. 390 Anm. 5) und manche Neuere. Vgl. Zeller II [3], 552, 2, der das Unplatonische dieser Unterscheidung nachweist.

[4]) S. S. 152. Auch bei Albinus a. a. O. c. 10 ff. findet sich keine Spur von einer Einsicht in den tiefern Sinn der platonischen Lehre. Es ist das um so auffallender, als er c. 13, p. 168, 10 ff. die geometrische Construction der Elementarkörperchen aus Flächen (s. o. S. 167—174) in ganz dogmatischem Tone wiedergiebt. Die Abweichung von Plato ist auch Simplicius nicht entgangen, vgl. phys. IV, p. 601, 17—23 (über den Begriff der dort genannten „Platoniker" bei Simplicius s. S. 375 Anm. 1).

System verkennen und in derselben vielmehr den noch formlosen raumfüllenden Stoff erblicken. Sie tragen damit stoische Anschauungen in die platonische Lehre hinein. Dem entspricht es auch, dass Plutarch gelegentlich nach stoischem Sprachgebrauch Materie (ὕλη) und Substanz (οὐσία) gleichbedeutend setzt [1]). Hier bleiben Albinus und Apulejus dem platonischen Gedanken treuer, wenn sie, im Anschluss an die aristotelische Terminologie [2]), die Materie weder körperlich, noch unkörperlich, sondern der Möglichkeit nach Körper nennen wollen [3]). Dem Stoicismus macht Plutarch übrigens noch ein anderes Zugeständnis. Obschon er im ganzen an der platonischen Ideenlehre festhält und ein wahres Sein nur dem Ewigen und Unveränderlichen [4]), dem Veränderlichen und stets Werdenden dagegen einen blossen Schein des Seins zuschreibt [5]), so erklärt er doch andererseits dieses Werden in der Materie, das Bild und die Nachahmung des Seins [6]), analog den stoischen λόγοι σπερματικοί [7]) durch ein Hineintreten befruchtender Ausflüsse aus der Gottheit in die Materie [8]). Gleichwohl hindern diese Zugeständnisse den Plutarch nicht, dass er an anderer Stelle wieder die abstracteste Fassung, welche der Begriff der Materie gefunden, zu der seinen macht. In Übereinstimmung mit der spätern Form der platonischen Lehre und im Anschluss an die Neupythagoreer, denen er ja auch sonst in manchem folgt, bezeichnet er die Materie als die unbestimmte Zweiheit, welche als das Princip der Unbestimmtheit, Formlosigkeit, Teilbarkeit, der Unordnung u. s. w. dem Einen als dem Princip der Form und Ordnung entgegengesetzt ist [9]).

---

[1]) Plut. de an. procr. in Tim. c. 5, p. 1014 B. D (vgl. c. 3, p. 1013 C); de def. orac. c. 25, p. 424 A; s. o. S. 152 Anm. 3. Vgl. auch Möller a. a. O. S. 37—40. Zu bemerken ist indes, dass die Materie, von der Plutarch hier spricht, schon als beseelt durch die Weltseele gedacht ist; s. S. 145 f. und u. S. 378 f.

[2]) S. S. 239 Anm. 6.

[3]) Albin. a. a. O. c. 8, p. 163, 7. Apul. de dogm. Plat. I 5. p. 67, 10 Goldbacher: ideo non putat corpus, . . . sed vi et ratione . . corpoream.

[4]) de EI Delphico c. 19, p. 392 E.

[5]) ebd. c. 18, p. 392 A.

[6]) de Is. c. 53, p. 372 F.

[7]) Zeller III³ b, 172.

[8]) de Is. c. 53, p. 372 F (damit vgl. die Erklärung, welche Chrysipp von dem Herabilde zu Samos gab: Orig. c. Cels. IV 48; s. o. S. 356 Anm. 5); c. 54, p. 373 A.

[9]) Plut. de def. orac. c. 35, p. 428 F ff.

Wenn sonach die Platoniker mit den Stoikern den Stoff und den — als objectiv real gedachten — Raum unterscheiden, so folgen sie diesen auch in der Ansicht, dass der Raum, d. h. der Abstand (*διάστημα*) innerhalb des Weltganzen, niemals ohne Körper sei. Innerhalb der Welt, behaupten sie mit den Stoikern gegen die Epicureer, giebt es kein Leeres [1]. In diesem Satze treffen sie zugleich wieder mit der Lehre des Timaeus zusammen [2], welche sie, wie nunmehr zu zeigen, auch im übrigen aufnehmen und dem Neuplatonismus zuführen.

Als echte Schüler Plato's und Vorläufer der Neuplatoniker zeigen sich diese Philosophen in dem Kampfe gegen alle Ansichten, welche der Materie im Gebiete des Seienden mehr als den untersten Platz einräumen. Dem Materialismus der Stoiker, den noch Antiochus von Ascalon unbedenklich übernommen hatte [3], treten sie mit aller Entschiedenheit entgegen. Weder ist Gott körperlich zu denken, führt Albinus aus, da er dann ja aus Materie und Form bestehen müsste, also etwas Abgeleitetes und nicht mehr Princip wäre [4], noch die Qualitäten (*ποιότητες*), da dann ausser andern Widersprüchen ein Körper in einem andern als seinem Substrate wäre [5]. Vielmehr ist, wie der Stoff als qualitätslos, so die Qualität als stofflos zu denken [6].

Aufgrund des Timaeus [7] entwickeln die Platoniker die gleichfalls von den Neuplatonikern aufgenommene Lehre, dass die Materie bei allem Wechsel der von ihr aufgenommenen Formen doch unwandelbar (*ἄτρεπτος*) bleibe. Diese Aufnahme sich ablösender Formen bringe nicht auch für die Materie eine Veränderung (*ἀλλοίωσις*) herbei, wie eine solche die Peripatetiker [8] annahmen. Denn wie solle das Qualitätslose seine Qualität än-

---

[1]) Simpl. in phys. IV, p. 571, 29—31; vgl. p. 601, 22—23. Kann hier der Ausdruck *Πλατωνικοί* auch weiter gefasst sein (Iambl. bei Stob. ecl. I, p. 898 rechnet z. B. den Porphyr dazu), so zeigt doch Albinus a. a. O. c. 13, p. 169, 10—11, dass damit auch die Platoniker in unserm Sinne mitgemeint sind.

[2]) S. S. 179 f.

[3]) S. S. 372.

[4]) Albinus a. a. O. c. 10 Ende.

[5]) A. a. O. c. 11.

[6]) A. a. O. c. 11, p. 166, 21—23. S. oben S. 353 Anm. 3.

[7]) Plat. Tim. 50 B. Vgl. oben S. 130 Anm. 3.

[8]) Vgl. das S. 298 unten über Alexander von Aphrodisias Angeführte.

dern [1])? Darum wollten sie auch nicht, wie die Peripatetiker, sagen, der zusammengesetzte Körper bestehe aus Materie und Form, da ja nicht beides mit einander sich verändere. Er bestehe vielmehr aus der Form in der Materie [2]).

Nur zu Wiederholungen würde es führen, wenn alles im einzelnen aufgezählt werden sollte, was die Platoniker ohne weitere Veränderung aus dem Timaeus übernommen haben, wie den Vergleich der qualitätslosen Materie mit dem geruchlosen Öl, das zur Salbenbereitung dient, oder mit den Stoffen des Bildners, Wachs und Thon [3]) u. dgl. Selbst die platonische Construction der Elementarkörperchen aus dreieckigen Flächen wird ganz dogmatisch wiederholt [4]).

Kommen in diesen Dingen, soweit wir sehen, alle Platoniker untereinander überein, so bestehen, wie schon bei Besprechung der platonischen Lehre berührt wurde [5]), verschiedene Meinungen hinsichtlich der Frage, ob die Darstellung des Timaeus von der zeitlichen Bildung der Welt aus einer voraufgehenden chaotischen Masse im eigentlichen Sinne, wie die Meisten annahmen, oder ob sie als Mythus zu fassen sei, was Eudorus als wahrscheinlich betrachtete [6]). Dieselbe, jedenfalls aus einer Hinnei-

---

[1]) Simpl. in phys. II, p. 320, 20—30, wo auch die betr. Timaeusstelle citiert ist.

[2]) Simpl. l. c. Z. 30—32. Dazu stimmt freilich nicht Albinus a. a. O. c. 10, p. 166, 3, wo es ganz aristotelisch heisst: *πᾶν σῶμα συνδέασμά τι εἶναι ἔκ τε ὕλης καὶ τοῦ σὺν αὐτῇ εἴδους.*

[3]) Albinus a. a. O. c. 8, p. 162, 37—163, 2. Plut. consol. ad Apoll. c. 10, p. 106 E (vgl. oben S. 330 Anm. 4).

[4]) Albinus a. a. O. c. 13 (s. oben S. 373 Anm. 4). Plutarch. de an. procr. in Tim. c. 22, p. 1023 C; de def. orac. c. 22, p 422 B; c. 31—34, p. 426 F ff.; c. 37, p. 430 A—B. Apuleius de dogm. Plat. I 7. — Plutarch fügt übrigens im Gegensatz zu Atticus (bei Euseb. praep. ev. XV 7, p 469 B ff.) den vier von Plato angenommenen Elementen mit Aristoteles als fünftes den Äther hinzu und baut auf diese Fünfzahl der Elemente eine wunderliche Theorie von fünf Welten, deren jede je einem Elemente entspreche; vgl. Zeller III[3] b, 180 f.; Volkmann, Leben, Schriften u. Philos. des Plutarch v. Chaeronea. Berlin 1869. Bd. II, S. 274 ff. Nach de def. orac. c. 34, p. 428 B–E entsprechen die fünf geometrischen Grundformen der sinnfälligen Substanz den fünf von Plato im Sophistes aufgestellten Principien der intelligibeln Substanz, der Cubus der Ruhe, die Pyramide der Bewegung, das Dodecaëder dem Seienden, das Icosaëder dem Andern und das Octaëder dem Selben.

[5]) S. S. 143.

[6]) Vgl. meinen Aufsatz über die Ewigkeit der Welt bei Plato, Philos. Monatsh.

gung zum Neupythagoreismus hervorgehende Sonderstellung des Eudorus tritt auch hinsichtlich der Frage nach der Herkunft der Materie hervor. Die überwiegende Mehrzahl der Platoniker teilt die dualistische Voraussetzung des Timaeus, dass die Materie ungeworden sei [1]). Nur Eudorus scheint, hiervon abweichend, nach der Weise eines Teils der Neupythagoreer in dem Ur-Einen oder der Gottheit den gemeinsamen Grund der Ideen und der Materie gesehen zu haben [2]).

Auch darüber herrscht keine Einigkeit, welche Stellung der Materie bei der Frage nach dem Ursprung des Üblen in der Welt zuzuweisen sei. Den Grund des Bösen sieht z. B. Harpocratio im Körper [3]). Maximus der Tyrier leitet das physische Übel ab aus der Materie, aus der bei der Einwirkung des Weltbildners auf sie mit Notwendigkeit Nebenwirkungen sich ergeben, die, wenn man sich nicht auf den Standpunct der Gesamtheit erhebt, als Übel erscheinen [4]). Das moralische Übel dagegen (die *μοχθηρία*) soll sich von einem Überwiegen der Begierlichkeit oder des Zornes, also der sinnlichen, vom Körper abhängigen Natur, über die Vernunft und den freien Willen herschreiben [5]). In der Materie sieht die Wurzel aller Vergänglichkeit und alles Übels auch der gewiss nicht den Epicureern, sondern den Platonikern beizuzählende Christenfeind Celsus [6]), gegen den Origenes eine Verteidigung des Christentums geschrieben hat.

Alles dieses bewegt sich im echt platonischen Gedankenkreis [7]). Eine durchaus verschiedene Ansicht dagegen stellt Plutarch

---

XXIII, 1887, S. 518. Den dort gegebenen Nachweisungen ist hinzuzufügen: Schol. zu Procl. in Plat. rempubl, ed. Schoell (in: Anecdota varia Graeca et Latina, ediderunt Rud. Schoell et Guil. Studemund, Vol. II. Berol. 1886), p. 18, 26 (über Atticus und Harpocratio), wodurch auch Zeller III³ b, 223 f. ergänzt wird.

1) So Atticus (Procl. in Tim. p. 87 A), Plutarch de an. procr. in Tim. c. 5, p. 1014 B) u. a.

2) S. Zeller III³ a, 612, 3. Vgl unten S. 395.

3) Iamblich. bei Stob. ecl. I, p. 896 912.

4) Maxim. dissert. XLI, 4. Dazu vgl., was S. 365 Anm. über Chrysipp ausgeführt wurde.

5) A. a. O. §. 5. Das dort gebrauchte Bild des Wagenlenkers nach Plat. Phaedr 246 A ff.

6) Orig. c. Cels. IV 65. Über Celsus' Lehre von der Materie vgl. Redepennig, Origenes. Bd. II. Bonn 1846 S. 135.

7) S. S. 205—207.

auf [1]). Einmal zwar macht er die Materie, welche in der Privation bestehe, dafür verantwortlich, dass sie oft das, was von einer bessern Ursache vollbracht werden solle, wieder verjage und auflöse [2]). Aber wo er den Gegenstand tiefer untersucht, stimmt er den Stoikern [3]) darin bei, dass die eigenschaftslose Materie, die jeder Kraft entbehrt, eben deshalb auch nicht Ursache des Üblen sein könne [4]). Noch weniger könne der Weltbildner Ursache des Üblen sein; denn er ist selbst gut und sucht alles nach Möglichkeit sich zu verähnlichen [5]). Auch kann man das Übel nicht mit den Stoikern [6]) aus dem Nichtseienden ableiten. Wie sollte es denkbar sein, dass so viel Böses und Übles, so viele Unvollkommenheiten in der Körperwelt in keiner realen Ursache begründet seien, sondern nur so nebenbei erfolgen [7])? Deshalb ist neben Gott und der Materie ein drittes Princip als Ursache des Üblen anzunehmen, wie dieses auch Plato nicht übersehen habe [8]), nämlich die bewegende Kraft, welche in der noch ungeordneten Materie herrscht und sie regellos hin- und herbewegt. Diese ist es, welche der Timaeus als „Notwendigkeit“ einführt, auf die der Politicus hinweist, wenn er von einem zum Unrechten verleitenden Verhängnis und einer eingeborenen Begierde der Welt redet, und die der gereifte Plato in den Gesetzen klar und deutlich als Weltseele bezeichnet [9]). Schon früher ist nachgewiesen, wie wenig

---

[1]) Gerade diese ethisch-religiöse Seite des Problems der Materie hat für Plutarch, seiner ganzen Richtung gemäss (die u. a. von Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch. 2. Aufl. Heidelberg 1877. IV, 309 ff. in lebendigen Zügen gezeichnet ist), ein besonderes Interesse. Wie gleichgiltig er sonst jener Theorie gegenübersteht, verrät er einmal unwillkürlich. Diejenigen, bemerkt er de def. orac. c. 10, p. 414 F—415 A, die entdeckt haben, dass ein Geschlecht von Dämonen zwischen Menschen und Göttern in der Mitte steht und beide mit einander verbindet und im Zusammenhange erhält (mag nun diese Lehre aus der Schule Zoroaster's, von Orpheus, aus Aegypten oder Phrygien stammen) haben mehr und grössere Schwierigkeiten gelöst, als Plato durch seine Theorie von der Materie.

[2]) Plut. de def. orac. c. 9, p. 414 D.

[3]) de comm. not. c. 34, p. 1076 C—D; vgl. S. 365 Anm.

[4]) de an. procr. in Tim. c. 6—7, p. 1015 A—B. D.

[5]) ebd. c. 6, p. 1015 B.

[6]) S. S. 364.

[7]) S. oben S. 365 Anm.

[8]) de an. procr. in Tim. c. 6, p. 1015 B.

[9]) S. oben S. 145. Volkmann a. a. O. Bd. II, S. 65 f.

dem Sinne Plato's gemäss die Auffassung ist, welche Plutarch — mit dem hinsichtlich der Annahme einer bösen Weltseele Atticus [1]) und Numenius [2]) übereinstimmen — hier von dem Ursprung der Unordnung in der Körper- und Sinnenwelt entwickelt [3]). Noch weniger als diese, immerhin in philosophischen Begriffen sich bewegende Erklärung entsprechen dem Geiste nüchterner Forschung die orientalisierenden Speculationen Plutarch's über den Ursprung des Bösen. Jenen Streit eines guten und eines bösen Principes in dieser sublunarischen Welt will Plutarch, wie in allen Systemen der Philosophen, so auch in allen Religionen ausgedrückt finden. Ormuzd und Ahriman bei den Persern, der olympische Zeus und Hades bei den Griechen, Osiris und Typho bei den Ägyptern besagen nichts anders, als was Heraclit andeutet, wenn er vom Krieg als dem Vater aller Dinge redet, was Empedocles als Liebe und Hass, die Pythagoreer als Gutes und Böses, als das Eine und die Zweiheit u. s. w., was Anaxagoras als Vernunft und Bestimmungsloses, Aristoteles als Form und Beraubung, Plato als das Selbe und das Andere oder deutlicher als gute und böse Weltseele bezeichnet [4]). Dieser Streit aber spielt sich ab in der Materie, die Plato als Wärterin und Aufnehmerin von allem bezeichnet. Sie fällt zusammen mit der ägyptischen Isis [5]); ebenso mit der Penia des platonischen [6]) Mythus von der Geburt des Eros [7]), in welcher auch die Neuplatoniker ein Bild der Materie sehen [8]). Natürlich ist es nicht der seelenlose, aller Eigenschaften bare, unthätige, von der Vernunft nicht erfassbare Körperstoff der Philosophen, den Plutarch hier unter dem Bilde einer Gottheit vorstellt [9]). Sie ist ihm „das Weibliche in der

---

[1]) S. S. 145 Anm. 7.

[2]) S. S. 146 Anm. 1.

[3]) S. S. 146 ff.

[4]) de Is. c. 45—48.

[5]) de Is. c. 53, p. 372 E. Mit der Isis — neben vielen andern Göttinnen — verglich die *δυάς* oder die Materie auch Nicomachus von Gerasa in seiner Theologia arithmetica; Phot. cod. 187, p. 143 b 10 Bekker. Vgl. Anatolius bei Iambl. theologum. arithm. II, p. 12 o. Ast.; Iambl. in Nicom. arithm. introd. p. 14 D Tennul.

[6]) Plat. conviv. 203 B.

[7]) Plut. de Is. c. 57, p. 374 C.

[8]) Plotin. enn. III 5, c. 8 ff., bes. c. 10 Schl. Vgl. III 6, 14. p. 237, 12 ff. II 4, 16. p. 117, 18.

[9]) Plut. de Is. c. 58, p. 374 E.

Natur, welches alles Werden in sich aufnimmt" [1]), mit andern Worten, die persönlich gedachte fruchtbare Natur. Obwohl diese Materie sowohl der Ort des Bösen wie der des Guten ist [2]), so ist sie doch weder an sich böse, noch führt sie zum Bösen. Vielmehr ist ihr, wie es ja dem Isis-Mythus sowohl wie dem platonischen von der Penia entspricht, die Liebe und Sehnsucht nach dem Guten eingeboren [3]). Bedürftig des Guten, flieht sie das Böse und wendet sich dem guten Principe -- Osiris, Poros — zu, um von diesem selbst mit dem Guten erfüllt zu werden [4]). Nur in den letzten Teilen der Materie, den irdischen Stoffen, herrscht der Einfluss des zerstörenden Princips; Nephthys ist dem Typho vermählt und kann nur heimlich vom Osiris besucht werden [5]). — Ihrer Grundidee nach nehmen diese Ausführungen Plutarch's von dem Begehren der Materie nach dem Guten den schönen aristotelischen Gedanken von der Sehnsucht der Materie nach der Form wieder auf, infolge derer die ganze Welt sich der lautern Form oder der Gottheit als dem obersten Gut zubewegen soll [6]). Aber was bei Aristoteles, wenn es auch nicht ganz frei ist von personificierender Anschauung, im ganzen doch auf klare Begriffe gestützt wird, das erscheint bei Plutarch, der so ganz verschiedenen Gemütsart beider Männer entsprechend, verhüllt durch den mysteriösen Schleier einer exotischen Mythologie.

b. Philo.

Einen verwandten Standpunct nimmt der alexandrinische Jude Philo [7]) ein. Nur ist bei diesem Syncretisten, der auf dem

---

[1]) ebd. c. 53, p. 372 E.

[2]) *ἀμφοῖν μὲν οὖσα χώρα καὶ ὕλη*, ebd. c. 53, p. 372 F.

[3]) *σύμφυτος ἔρως*, ebd. c. 53, p. 372 F.

[4]) ebd. c. 53, p. 372 F; c. 57, p. 374 D.

[5]) ebd. c. 59, p. 375 B.

[6]) S. S. 263.

[7]) Über Philo's Lehre von der Materie geben, ausser den mehr gelegentlichen Bemerkungen in den bekannten Werken von Gförer (Kritische Gesch. d. Urchristenthums. I. Philo u. d. Alex. Theosophie. Stuttgart 1831), Keferstein (Philo's Lehre von den göttl. Mittelwesen. Leipzig 1846) und Siegfried (Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T., Jena 1875), ausführliche Darstellungen Zeller III³ b, 386 ff. Dähne, Geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilos. Bd. I Halle 1834. S. 170—202. James Drummond, Philo Judaeus; or, The Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion. Vol. I London 1888, p. 297—313.

Wege allegorischer Schrifterklärung hellenische Gedanken mit Moyses' Wort zu vereinen trachtet, neben den platonischen Elementen der Einfluss der Stoa ein noch weiter gehender.

Stoisch ist gleich die Unterscheidung, von welcher Philo bei der Darstellung des Schöpfungswerkes in der diesem gewidmeten Schrift ausgeht. Moyses, heisst es dort, der sowohl in der Philosophie den höchsten Gipfel erstiegen hat, als auch durch göttliche Inspiration über die meisten und tiefsten Fragen der Natur belehrt war, hat erkannt, dass es für das Seiende eine thätige und eine leidende Ursache geben müsse: die Vernunft und die Materie [1]). Das Wesen der Materie bestimmt der alexandrinische Philosoph sonach durch diejenige Ableitung, welche gerade den Stoikern eigentümlich ist [2]). Sie ist das Leidende, im Gegensatz zu Gott oder der Vernunft als der thätigen Ursache [3]). Von dem aristotelischen Begriffe der Materie dagegen als dem Möglichen, in Potenz zu allem Befindlichen, finden sich bei Philo nur Spuren [4]). Die weitere Beschreibung der Materie bei Philo schliesst sich an, einmal an die Schilderung, welche der platonische Timaeus von der secundären Materie giebt, dann an die stoische Auffassung der Materie als eines unbestimmten Stoffes. Beiden Quellen gemein ist die Bestimmung der Materie als des Eigenschafts-, Form- und Gestaltlosen [5]). Auf den Timaeus allein geht es zurück, wenn die Materie als ungeordnete, unharmonische, regellos zusammengemischte, tote und unbeseelte Masse geschildert wird [6]), welche erst durch die weltbildende Kraft Gottes

---

[1]) Philo de mundi opif. §. 2 ed. Richter (T. I, p. 2 Mangey, p. 2, 15—23 Cohn).

[2]) S. S. 331.

[3]) Über die stoische Gleichsetzung der Gottheit und der wirkenden Kraft bei Philo vgl. Zeller III[3] b, 358.

[4]) de mundi opif. 5 (I, 5 M., p. 6, 11 Cohn) heisst es von der Materie: *μηδὲν ἐξ αὑτῆς ἔχουσα καλόν, δυναμένη δὲ πάντα γίνεσθαι.*

[5]) *ἄποιος* de m. opif. 5 (I, 5 M., p. 6, 12 C.); de creat. princ. 7 (II, 367); de prof. 2 (I, 547); quis rer. div. haer. 27 Schl. (I, 492): de somn. II 6 (I, 665). *ἄμορφος*: de sacrif. I 3 (II, 261); qu. rer. div. haer. 27 Schl. (I, 492). *ἀνείδεος*: De mutat. nom. 23 (I, 598); de prof. 2 (I, 547). *ἀσχημάτιστος*: de prof. l. c.; de somn. II 6 (I, 665). *ἀτύπωτος*: de somn. l. c. *ἄσημος*: de prof. l. c.

[6]) *ἄτακτος*: de m. opif. 5 (I, 5 M., p. 6, 12 C.); de plantat. Noë 1 (I, 329). *ἀνώμαλος*: qu. rer. div. haer. 32 (I, 495). *ἄτιμος*: qu. rer. div. haer. l. c.; de creat. princ. 7 (II, 367). *ἀνόμοιος*: de creat. pr. l. c. *πλημμελής*: qu. rer. div. haer. l. c. *ἀνάρμοστος*: de creat. pr. l. c.; de mundi opif. 5 (I, 5 M., p. 6, 13 C.). *πεφυρμένη*: de sacrif. 13

aus der Unordnung zur Ordnung, aus der Unbestimmtheit zur Bestimmung, aus der Entzweiung zur Selbigkeit, aus der Zwietracht zur Harmonie, aus dem Dunkel zum Lichte geführt wird [1]).

(II, 261). συγκεχυμένη: de plant. Noë 1 (I, 329). ἄπειρος: de sacrif. l. c. ἄψυχος: de m. opif. l. c. νεκρόν: de prof. 36 (I, 575).

[1]) de mundi opif. 5 (I, 5 M., p. 6, 13–16 C.); de creat. princ. 7 (II, 367); de somn. II 6 (I, 665); de plantat. Noë 1 (I, 329); de sacrif. 13 (II, 261).

Dass die Materie bei Philo auch als das Nichtseiende bezeichnet werde, kann ich Dähne (a. a. O. I, 185) und Zeller (III³ b 387, 5; vgl. auch Keferstein, S. 5, ebensowenig zugeben, wie ich Zeller hinsichtlich der Deutung des μὴ ὄν der platonischen Republik auf die Materie (dort freilich aus andern Grunde) zustimmen konnte; s. o. S. 189 ff. An den von Zeller angeführten Stellen de m. opif. 26 (I, 19 M., p. 30, 9 Cohn); leg. alleg. III 3 (I, 89); de creat. princ. 7 (II, 367) — es konnte auch auf die gleichartigen Stellen de mutat. nom. 5 (I, 585); de somn. I 13 Schl. (I, 632); de vita Moys. III 8 (II, 150) und III 36 (II, 176) hingewiesen werden — ist nämlich nichts weiter gesagt, als dass Gott Dinge ins Sein rief, die zuvor nicht waren. Ebenso heisst es im zweiten Macchabäerbuche (VII 28): ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτά. Dass nun Philo (während das Macchabäerbuch hiervon nichts lehrt) die Materie als einen schon vorhandenen Stoff der Weltbildung voraufgehen lässt (s. u. S. 384), beweist nicht, dass er diese Materie als „das Nichtseiende" betrachtet. Denn Philo sagt überhaupt nicht, dass Gott die Dinge „aus dem Nichtseienden" bildete, derart, dass dieses Nichtseiende als die Materie der Weltbildung bezeichnet werden soll. Es heisst vielmehr bei ihm, Gott habe „das Nichtseiende" (τὰ μὴ ὄντα, d. h. die nichtseienden Dinge, de creat. pr. 7; de vit. Moys. III 8; de mut. nom. 5; de m. op. 26), „das was vorher nicht war" (ἃ πρότερον οὐκ ἦν, de somn. I 13) gemacht, ins Sein gerufen oder dgl., er habe die gesamten Dinge „aus nichtseienden" (ἐκ μὴ ὄντων — man beachte den Plural —, leg. all. III 3) zum Bestehen gebracht Das Nichtsein bezieht sich also nicht auf die der Weltbildung voraufgehende Materie als deren Eigenschaft, sondern auf die vor ihrer Bildung noch nicht bestehenden bestimmten Dinge. Die einzige Stelle, welche anders gedeutet werden könnte, ist de vit. Moys. III 36 (II, 176): ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὸ τελειότατον ἔργον τὸν κόσμον ἀνέφηνε. Gegenüber der grossen Zahl völlig übereinstimmender Aussprüche wird indes auch diese Stelle ohne Zweifel so zu verstehen sein, dass bei ἐκ τοῦ μὴ ὄντος nicht an die Materie, sondern an das Nichtsein der Welt gedacht ist. — Gegen Zeller's Auffassung spricht auch noch ein anderer Grund. Nach stoischer Weise, aber ganz im Gegensatz zu Plato, bezeichnet Philo die Materie gewöhnlich als οὐσία (s. u. S. 383 Anm. 4). Nun sind bei jenem nicht eben hervorragend klaren Syncretisten zwar Unausgeglichenheiten, ja Widersprüche, nicht gerade allzu selten; der Widerspruch aber, dass die οὐσία ein μὴ ὄν genannt würde, dürfte doch selbst ihm nicht zuzutrauen sein.

Ebenso scheint Zeller's Behauptung, dass Philo die Materie auch wohl als das Leere und Bedürftige schildere, obwohl sie sich von dem Geiste

Dass aber dieses Gestaltlose als eine ungeordnete Masse gefasst wird, hat seinen Grund zunächst darin, dass Philo, gleich Plutarch, Atticus und andern Platonikern [1]), die „secundäre Materie“ des Timaeus unter Verkennung ihres bloss mythischen Characters im dogmatischen Sinne in sein System aufnimmt. Noch wichtiger aber war es für ihn, dass er für jene Vorstellung an dem stoischen Begriff der Materie als des unbestimmten körperlichen Stoffes eine Anknüpfung fand. Obgleich ihm der aristotelische Ausdruck *ὕλη* nicht fremd ist [2]), so bezeichnet er doch an zahlreichen Stellen — wiederum in Übereinstimmung mit Plutarch [3]) — die Materie mit den Stoikern als Substanz (*οὐσία*) [4]). Nun ist freilich beides, der stoische Begriff der Substanz wie die den mythischen Bestandteilen des Timaeus angehörende Vorstellung einer chaotischen Masse, mit dem platonisch-aristotelischen Begriff eines gänzlich qualitätslosen, unkörperlichen Substrats als der blossen Vorbedingung der Körperwelt nicht vereinbar. Aus dieser Unausgeglichenheit erklären sich manche Schwankungen der philonischen Darstellung [5]).

---

der philonischen Philosophie nicht entfernt, doch historisch nicht ganz gerechtfertigt zu sein. Denn leg. alleg. I 14 (I, 52 M.), worauf Zeller III³ b, 387, 6 verweist, ist nicht speciell von der Materie die Rede, sondern allgemein von der Welt.

[1]) S. S. 143. 376.

[2]) So steht *ὕλη* de plantat. Noë 2 (I, 330); de sacrif. 13 (II, 261); de provid. I 8; II 48 (materia) u. s. w.

[3]) S. S. 374 Anm. 1.

[4]) de m. opif. 5 (I, 5 M., p. 6, 11 C.); de plantat. Noë 1 (I, 329; §. 2 steht *ὕλη*); de creat. princ. 7 (II, 367); qu. rer. div. haer. 27 (I, 492, zweimal); de prof. 2 (I, 547); de somn. II 6 (I, 665); de sacrif. 13 (II, 241, Z. 42; Z. 45 steht gleichbedeutend *ὕλη*); de prov. I 8, u. viele a. St.

[5]) Vgl. unten S. 386 u. 387. — Ein ähnliches Schwanken hinsichtlich des Begriffs der Materie liegt auch vor, wenn Philo, wie die Stoiker (s. S. 334 Anm. 1) bei mehr populärer Ausdrucksweise die vier Elemente als den Stoff der Weltbildung bezeichnet; de Cherub. 35 (I 162): *ὕλην δὲ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα.* Philo's eigentliche Ansicht erhellt aus de sacrif. 13 (II, 261): *πρὸς τὴν ἀνωτέραν τῶν στοιχείων οὐσίαν, τὴν ἀμορφίαν* (zum Text vgl. Mangey's Note). Es ist indes nicht nötig, mit Dähne (I, 189 ff.) und Siegfried (a. a. O. S. 232) hier einen eigentlichen Widerspruch anzunehmen. Vielmehr wird mit Zeller III³ b, 387, 1 und Drummond I, 307—309 zu sagen sein, dass Philo an der ersten Stelle bei dem Näherliegenden stehen geblieben und seine letzte philosophische Meinung nicht ausgesprochen hat. — Interessant ist es es übrigens,

Die Materie der Weltbildung fasst Philo mit Plato [1]) und der Stoa [2]) als ungeworden. Zwei Gründe führen ihn dazu, diesen unbiblischen und unjüdischen Dualismus zweier Principien aus der hellenischen Philosophie ohne weitere Reflexion hinüber zu nehmen. Einmal kann Philo mit der Stoa die thätige Ursache nicht ohne eine leidende denken. Die göttliche weltbildende Thätigkeit setzt darum eine bereits vorhandene Materie als Object ihrer Wirksamkeit voraus [3]). Dann aber ist durch die Annahme Philo's, dass Gott als der Selige mit der unreinen Materie nicht in unmittelbare Berührung treten könne [4]), die Annahme einer Schöpfung der Ur-Materie durch Gott ausgeschlossen. Denn vermittelnde Annahmen, wie die eines dunklen Grundes in Gott, aus dem die Materie entsprungen wäre, oder von stufenweisen Emanationen, deren Vollkommenheit so lange stets abnimmt, bis die letzte, der obersten Ursache fernste, die Materie, erscheint, sind dem Philo fremd [5]). Selbst auf den „Weltbildner", der doch

---

aus der Erzählung Augustin's (confess. XII, c. 4 ff.) zu hören, welche Mühe es auch diesem grossen Denker gekostet, sich von der Vorstellung des Chaos zu dem wahren platonischen Begriff der materia informis durchzuringen.

[1]) S. S. 187 f.

[2]) S. S. 359 ff. 366.

[3]) Vgl. de m. opif. 2 (I, 2 M., p. 2, 15 ff. C.). Auch an zahlreichen andern Stellen ist nur von dem Ordnen der schon vorhandenen Materie durch den Weltbildner die Rede. So de plantat. Noë 1 (I, 329); 2 (I, 330); quod det. pot. ins. sol. 42 (I, 220); qu. rer. div. haer. 27 (I, 492); de deo 6 (p. 616 Auch.). Mehr aristotelisch heisst es de Cherub. 35 (I, 160—161): zur Entstehung eines Dinges müssen viele Ursachen zusammentreten: τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ. Das Erste ist die bewirkende Ursache (τὸ αἴτιον), das Zweite die Materie (ὕλη), das Dritte die Instrumentalursache, das Vierte der Beweggrund (αἰτία; Drummond a. a. O. I, 300 giebt es ungenau mit purpose statt mit motive wieder). Für den Kosmos nun ist bewirkende Ursache Gott, Materie die vier Elemente (s. o. S. 383 Anm. 5), Instrumentalursache der göttliche Logos, Beweggrund die Güte des Weltbildners. — Auch hier ist die Materie also der bewirkenden Ursache nebengeordnet.

[4]) de sacrif. 13 (II, 261).

[5]) Es finden sich zwar mancherlei Ausdrücke bei Philo, welche anscheinend eine Schöpfung aus Nichts, wie die Möglichkeit eines Untergangs ins Nichts, voraussetzen. So heisst es qu. rer. div. haer. 32 (I, 495), dass Gott am siebenten Tage gelobt habe οὐ τὴν δημιουργηθεῖσαν ὕλην, τὴν ἄψυχον καὶ πλημμελῆ καὶ διάλυτον, ἔτι δὲ φθαρτὴν ἐξ ἑαυτῆς. Ebenso wird de somn. II 38 (I, 692) gegenübergestellt θεός und ἡ γενητὴ καὶ φθαρτὴ οὐσία πᾶσα. Man wird indes Drummond a. a. O. I, 301 f. recht geben müssen, dass nach

an Würde unter Gott steht, wird von Philo nur das Vollkommne in der Welt, ihre Ordnung, zurückgeführt, nicht aber das Unvollkommne und nach Philo's Ansicht Unreine, die Materie.

Diese ist etwas durchaus Ausser- und Widergöttliches. Als solches ist sie der göttlichen Vollkommenheit entgegengesetzt. Philo bezeichnet sie als das Dunkle, Tote, als eine in stetem Streit befindliche, ungeregelte, übel gemischte Masse [1]). Während Gott der absolut Freie ist, herrscht in ihr eine blinde

---

dem ganzen Zusammenhange der philonischen Lehre hier nicht an jene erste Bedingung alles Werdens und Vergehens gedacht sein kann, sondern an die Gesamtheit der in dieser Form erst bei der Weltbildung entstandenen und in stetem Flusse befindlichen bestimmten Stoffe. — Wenn ferner Philo an mehreren, schon oben S. 382 Anm. 1 gesammelten Stellen die weltbildende Thätigkeit Gottes dahin bestimmt, dass er durch dieselbe das Nichtseiende ins Sein rief, so ist auch damit nach seiner Ansicht das Vorhandensein jener Bedingung alles Werdens bestimmter Dinge, der Materie, nicht ausgeschlossen. Es erhellt das klar aus de creat. princ. 7 (II, 367): „Denn das Nichtseiende rief er ins Sein, indem er Ordnung aus Unordnung, aus dem Eigenschaftslosen bestimmte Eigenschaften, aus dem Unähnlichen Ähnlichkeiten, aus den Verschiedenheiten Selbigkeiten, aus dem Gemeinschaftslosen und Zwieträchtigen Gemeinschaft und Harmonie, aus der Ungleichheit Gleichheit, aus dem Dunkel Licht schaffte". Weiteres bei Drummond, S. 302 f. — Dass Philo, wenigstens gelegentlich, eine eigentliche Schöpfung aus Nichts annehme, haben mehrere Gelehrte (Keferstein, S. 5 f. Siegfried, S. 232. Heinze, Lehre vom Logos, S. 210, 1. Dähne I, 199 f.) auch aus de somn. I 13 (I, 632) und de monarch. I 3 (II, 216) gefolgert, wo von der Thätigkeit des *δημιουργός* die des *κτίστης* (an der ersten Stelle recht scharf) unterschieden wird. Allein auch hier bieten sich andere Erklärungen. Drummond (I, 304) und wohl auch schon Vacherot (Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Paris 1846. I, S. 151 f.) beziehen *δημιουργός* auf die Bildung der sichtbaren, *κτίστης* auf die Begründung der urbildlichen Welt. Anderes bei H. Soulier. La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Turin 1876. p. 23 f. Dem Zusammenhange der ersten Stelle ist es vielleicht noch angemessener, das eine Wort auf die Bildung der zusammengesetzten Dinge aus den Elementen, das andere auf die Bildung der Elemente, die den unmittelbaren Stoff für die körperlichen Dinge abgeben, aus der Urmaterie zu beziehen. Durch diese Erklärung würden sich gleichfalls die Stellen aus den armenisch erhaltenen Schriften am einfachsten erledigen, auf die Grossmann (Quaestiones Philoneae. I. Lipsiae 1829. p. 90) zuerst aufmerksam gemacht hat, de provid. II §. 48—50 (§. 50 im Urtext bei Euseb. praep. ev. VII 21, p. 336 B ff.); §. 55, besonders §. 49: non solum creare et edere materiam proprium est providentiae, verum etiam conservare moderarique, und de deo 6 (II, 616 Aucher.): natura qua creatur formaturque materia. Drummond I, 304—307, wo namentlich auf den bloss hypothetischen Charakter der ganzen Ausführung de provid. II 48 ff. Gewicht gelegt ist.

[1]) S. S. 381 Anm. 5 u. 6. Vgl. auch de creat. princ. 7 (II, 367): *ἡ χείρων οὐσία*,

Notwendigkeit [1]). Was in der materiellen Welt Gutes sich findet, hat die Materie durch Gott erhalten. Die göttliche Weltbildung besteht in der Überwindung jener, der Materie aus sich eigenen Unordnung durch die Gestaltung nach dem Vorbilde der göttlichen Ideen [2]). Denn obgleich dieselbe aus sich nichts Gutes hat, so ist sie doch für die göttliche Einwirkung empfänglich. Wie Philo mit Aristoteles und den Stoikern, der Sache nach auch schon mit Plato, lehrt, ist sie in der Potenz zu allem Guten [3]). — Auch in diesen Ausführungen Philo's [4]) führt die Vermengung der ersten und der zweiten Materie des Timaeus zu einer unleugbaren Verwirrung. Unordnung, wirre Vermischung und dgl. können nur einer chaotischen Masse, der secundären Materie des Timaeus, beigelegt werden, nicht aber der letzten Grundlage des Körperlichen. Denn da diese noch aller Bestimmungen entbehrt, so kann sie auch keinen Kampf dieser Bestimmungen unter einander kennen [5]). Dagegen ist es umgekehrt jene erste Materie, der die Möglichkeit zu allem ursprünglich zugeschrieben werden muss.

Weil so der Stoff für Philo etwas Widergöttliches ist, so erscheint er ihm mit den Neupythagoreern und vielen Platonikern zugleich als das Unreine. Darum darf Gott nicht unmittelbar mit der Materie in Verbindung treten [6]). Weitere Anwendung findet jene Auffassung von der Materie auf psychologischem und ethischem Gebiet. Hierher gehört alles, was Philo im Anschluss an die Pythagoreer und an Plato, sowie an den allegorisch gedeuteten biblischen Bericht vom Sündenfall über die Befleckung der Seele durch das Hinabsteigen in den Körper lehrt; ebenso seine ganze Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit [7]).

---

[1]) de somn. II 38 (I, 692). — [2]) S. S. 382 Anm. 1.

[3]) de m. op. 5 (I, 5 M., p. 6, 11 Cohn): *οὐσίᾳ μηδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούσῃ καλόν, δυναμένῃ δὲ πάντα γίνεσθαι.*

[4]) S. schon oben S. 383 mit Anm. 5.

[5]) Drummond, I 310 ff. führt dieses mit Recht gegen Dähne I, 196 (ebenso Grimm, Commentar über das Buch der Weisheit. Leipzig 1837. S. 266) aus, nach dem Philo die Materie als „die wirkende Ursache" der Unvollkommenheiten in der Welt betrachtet. Nur tritt bei Drummond nicht genügend hervor, dass Philo in der That durch den Mangel einer scharfen Unterscheidung zwischen jener chaotisch ungeordneten Masse und der ersten Materie zu dieser Auffassung allen Grund gegeben hat.

[6]) de sacrif. 13 (II, 261); s. o. S. 384 und unten S. 387.

[7]) Vgl. Zeller III³ b, 393 f. 399 ff. Heinze, 261. 265. Auch diese Bezie-

Die Art und Weise, wie Philo die Gestaltung der Welt aus dem ursprünglichen Chaos im einzelnen schildert, ist wichtiger für seine Lehre vom Logos, als für die von der Materie. — Da Gott als der über alles Erhabene und Selige mit der unreinen Materie nicht in unmittelbare Berührung treten kann [1]), wird ihre Gestaltung durch den Logos vollzogen, in dem die platonischen Ideen und die weltordnende vernünftige Kraft der Stoiker, unter Ausscheidung des materialistischen [2]) und pantheistischen [3]) Elements der stoischen Lehre, zu einer Einheit verbunden erscheinen [4]). Entsprechend seiner Anschauung von der Weltmaterie als einer ungeordneten, wirr gemengten Masse schildert er die Bildung der Welt durch den Logos als eine Scheidung oder Trennung der Gegensätze [5]). Der Begriff der Materie erscheint hier, noch über den Mythos des Timaeus hinaus, aufs höchste verdichtet. Den nächsten Anlass zu jener Fassung mochten die Worte der Genesis bieten, nach denen Gott bei der Weltschöpfung die Wasser von den Wassern schied [6]). Aber mit dem philosophischen Begriff des Plato und Aristoteles von der materia prima ist jene Auffassung so unverträglich, wie mit dem stoischen. — Durch eine solche Scheidung nun werden zuerst die vier Elemente gebildet, deren Qualitäten nach den Stoikern bestimmt werden [7]); aus diesen das Weltgebäude. Die Menge der Materie ist eine dem Bedürfnis genau angemessene, so dass sie niemals im Überfluss vorhanden ist und niemals ausgeht [8]).

---

hungen der Materie zum Ursprung des Übels sind von Drummond a. a. O. mit Unrecht bei Seite gelassen. — [1]) S. S. 386 Anm. 6.

[2]) Über unausgeschiedene Reste des stoischen Materialismus auch in der philonischen Logoslehre vgl. Zeller III³ b, 385, 1; Heinze, 241 f.

[3]) Freilich bezeichnet auch Philo Gott gelegentlich als ψυχή (leg. alleg. I 29, T. I, 62 M.) oder νοῦς τῶν ὅλων (de m. opif. 2, I, 2 M., p. 2, 18 C.; de migr. Abr. 35 (I, 466 M.). Vgl. Heinze, 208 f. 280. Siegfried a. a. O. S. 205.

[4]) Schon der Stoiker Boëthus (vgl. Zeller III³ a, 554 f.) und die pseudoaristotelische Schrift περὶ κόσμου (vgl. Zeller, III³ a, 637 f.) lassen die ausserweltliche Gottheit nur vermittelst ihrer Kraft die Welt durchdringen, wobei ihnen aber die philonische Fassung dieser Kraft als einer dem Wesen nach göttlichen Hypostase noch fremd ist.

[5]) qu. rer. div. haer. 27 (I, 492). Vgl. quaest. in Gen. I 64 (II 44 Auch.).

[6]) Gen. 1, 6. 7. — [7]) qu. rer. div. haer. a. a. O.

[8]) de provid. II 50 (T. II, p. 79 Aucher.; griechisch bei Euseb. praep. ev. VII 21, 1–4. p. 336 C—337 A). Vgl. das S. 227 und 404 über Aristoteles und Plotin gesagte.

Die Qualitäten der Dinge führt Philo wiederum mit den Stoikern auf Strömungen des Pneuma zurück, welches in der Doppelbewegung von aussen nach innen und von innen nach aussen den Stoff durchdringt und so den Dingen Zusammenhalt giebt [1]. So natürlich diese Anschauung sich aus der materialistischen Pneuma-Lehre der Stoiker ergab, so seltsam stellt sich die Entlehnung zu dem aus der platonischen Ideenlehre geflossenen Spiritualismus der philonischen Logoslehre. Die stoische Lehre von den Keimkräften (*λόγοι σπερματικοί*) dagegen hat Philo, wenigstens auf naturphilosophischem Gebiete, nicht verwertet [2]. Hier mochte auch ihm der materialistische Charakter zu deutlich entgegentreten. Für eine Umbildung im spiritualistischen Sinne aber, wie er sie sonst mit der stoischen Logoslehre im Anschluss an die Ideenlehre Plato's vorgenommen, fehlte ihm hier der Vorgänger, an den er sich hätte anlehnen können [3].

So bietet uns Philo's Lehre von der Materie ein ziemlich verworrenes Bild, aus dem nur wenige von Schwanken freie Puncte mit Bestimmtheit heraustreten. Vor allem sticht der Gedanke hervor, in dem die Interessen der Kosmologie und der Ethik sich begegnen, dass nur durch die göttliche Kraft der aus sich regellose Stoff zur Ordnung geführt werden kann. Neben ihm tritt die metaphysische Durchführung des Begriffs der Materie selbst ganz und gar in den Hintergrund.

---

[1]) Die Stellen s. oben S. 351 Anm. 2; S. 352 Anm. 3. Vgl. auch Keferstein, S. 162. Heinze, S. 242 f.

[2]) wie Dähne, I, 264 Anm. 264 Schl. irriger Weise angiebt.

[3]) Über den *λόγος σπερματικός* auf ethischem Gebiete vgl. Heinze, 240. Für die Verwertung des Begriffs auf naturphilosophischem Gebiete dagegen findet sich nur eine einzige Andeutung bei Philo, de m. op. 13 (I, 9 M., p. 13, 10 C.). Hier heisst es, dass in den von den Früchten eingeschlossenen Samen (*σπερματικαὶ οὐσίαι*) die *λόγοι* der ganzen Pflanze unsichtbar enthalten seien, welche zu der Zeit der Entwicklung offenbar würden. Also auch hier ist der Ausdruck *λόγοι σπερματικοί* vermieden. Nichts beweisend dagegen ist legat. ad Gai. 8 (II, 553 f.), wo gesagt wird, vermittelst der *λόγοι σπερματικοί*, die mit den physischen Samenbestandteilen identificiert werden, würden die Ähnlichkeiten des Leibes und der Seele in Gestalt, Haltung, Bewegungen, Neigungen und Thaten von den Eltern auf die Kinder vererbt, und so auch die Ähnlichkeit in der Herrscheranlage. Diesen Gedanken nämlich legt Philo dem Caligula in den Mund, der durch denselben beweisen will, dass er als geborener Herrscher sich von keinem Untergebenen brauche belehren zu lassen. Für Philo's eigene Ansicht lässt sich aus dieser Satire in keinem Sinne etwas folgern.

c. Die Neupythagoreer.

Nicht so ausschliesslich auf das Religiös-Ethische gerichtet sind die Speculationen der Neupythagoreer über die Materie.

Wir können die Neupythagoreer für unsern Zweck in zwei Gruppen sondern. Die erste befasst einige, unter altpythagoreischem Namen gehende, aber erst der neupythagoreischen Zeit entstammende Schriften kosmologischen Inhalts. Es gehören hieher die Abhandlung von der Weltseele, welche dem Locrer Timaeus beigelegt wird, sowie die Schrift des angeblichen Ocellus über das Weltganze. Auch Einzelnes, was dem Archytas zugeschrieben wird, fällt in diesen Gedankenkreis [1]. — Hinsichtlich der Lehre von der Materie finden wir bei diesen Männern einen Eklekticismus, der sich neben Plato auf Aristoteles und die Stoa stützt. Die pythagoreische Zahlenlehre dagegen ist hier mit dem Problem der Materie noch nicht in Verbindung gebracht.

Zu einer zweiten, grössern, Gruppe ziehen wir diejenigen Schriften, welche das Problem der Materie auf dem Grunde der pythagoreischen Zahlenspeculation erörtern.

Wenig Characteristisches bieten die Schriftsteller der ersten Gruppe. Aus dem platonischen Timaeus wird die Schilderung der Materie als einer form- und eigenschaftslosen [2], bildsamen Masse (ἐκμαγεῖον) [3] übernommen, welche die bestimmten Gestaltungen in sich aufnimmt und so die Mutter und Wärterin der sinnfälligen Körperwelt darstellt [4]. Die platonische Benennung der Materie als „Ort“ oder „Raum“ wird von dem angeblichen Locrer Timaeus wiederholt, aber in einer Form, aus der man ersieht, wie wenig er sich über das Gewicht dieser platonischen Bezeichnung klar war [5]. Vielmehr scheint schon er die Materie in der durch die Stoiker verbreiteten Weise als Substanz (οὐσία) zu denken [6]. Freilich knüpft sein Ausdruck zunächst bei Aristoteles an, nämlich an dessen Dreiteilung der Substanz, wie denn überhaupt eine Einwirkung der Stoa neben der des Aristoteles

---

[1]) Über diese Schriften vgl. Zeller I [4], 266 f. III [3] b, 99 ff.

[2]) Tim. Locr. 94 A. Archyt. bei Stob. ecl. I, 714.

[3]) Tim. Locr. 94 A. Ocell. de univ. nat. 2, 3.

[4]) a. a. O.

[5]) Tim. Locr. 94 B: ποταγορεύοντι δὲ τὰν ὕλαν τόπον καὶ χώραν.

[6]) Tim. Locr. 94 A ist das Sinnfällige als dritte οὐσία bezeichnet.

bei ihm mit Sicherheit noch nicht nachzuweisen ist. Ein entschiedener Anschluss an die stoische Vorstellung findet sich dagegen bei Ocellus. Ihm ist die Materie, ganz wie jenen, der unbestimmte Körper [1]). Wieder auf Aristoteles werden wir auch bei Ocellus zurückgeführt, wenn derselbe die gegensätzlichen Bestimmungen, durch welche die Elemente und die übrigen Dinge ihr bestimmtes Sein erhalten, der Potenz nach in der Materie enthalten denkt [2]). Diese der Materie innewohnenden Potenzen (*δυνάμεις*) aber werden von ihm dann zugleich in der Weise der stoischen *λόγοι σπερματικοί* als Kräfte gefasst, die, im Unterschied von den actuellen Eigenschaften selbst, weder werden noch vergehen. Dabei sollen dieselben indessen nicht, wie die stoischen *λόγοι*, als etwas Körperliches gedacht werden, sondern gleich den aristotelischen *λόγοι*, d. h. begrifflichen Formen, als etwas Unkörperliches [3]). Der gleiche weitere Fortgang zu einem verwickelteren Eklekticismus zeigt sich auch sonst im Verhältnis des Ocellus zu dem Locrer. Während der letztere an der platonischen Dreiheit der Idee, der Materie und dem Product beider, dem Sinnfälligen, im ganzen festhält [4]) und nur Anklänge an die aristotelische Auffassung hat [5]), schiebt Ocellus (und ebenso auch Pseudo-Archytas) an deren Stelle die aristotelische Dreiheit Materie, Form und (zusammengesetzte) Substanz ein [6]). Ebenso zeigt die Elementenlehre des Ocellus sich gänzlich von Aristoteles und der Stoa abhängig [7]). Aristotelisch ist die Lehre des Ocellus von der Ewigkeit der Welt [8]). Aristotelisch und zugleich stoisch ist es ferner, wenn Ocellus, entsprechend der aristotelischen Unterscheidung von erster und zweiter Materie, neben der Materie „im ersten Sinn"

---

[1]) *σῶμα*, Ocell. de univ. nat. 2, 3; *πρῶτον σῶμα* ebd. 2, 7; *ὑποκείμενον σῶμα* ebd. 2, 12.

[2]) a. a. O. 2, 3; 2, 7. Der Begriff der *δύναμις* ausserdem 2, 6 und 2, 12.

[3]) *λόγοι ἀσώματοι*, a. a. O. 2, 5.

[4]) Tim. Locr. 93 B.

[5]) Tim. Locr. 97 E: *ἀρχαὶ μὲν ὦν τῶν γεννωμένων ὡς μὲν ὑποκείμενον ἁ ὕλα, ὡς δὲ λόγος μορφᾶς τὸ εἶδος· ἀπογεννάματα δὲ τουτέων ἐστὶ τὰ σώματα.* Auch 94 B gebraucht derselbe *εἶδος*, wo von der Verbindung mit der Materie die Rede ist, während er die Idee als Urbild *ἰδέα* nennt (93 B; 94 B—C u. ö.). Doch ist der Unterschied bei ihm nicht so ausgeprägt wie bei Albinus (vgl. S. 373 Anm. 3).

[6]) Ocell. de univ. nat. 2, 3—5. 6. Archyt. bei Simpl. in cat. f. 23 r.

[7]) a. a. O. 2, 6 ff. Die Qualitäten 2, 6 stoisch, 2, 11. 16 aristotelisch.

[8]) Ocell. de nat. univ. 1, 2 ff.

(πρώτως ὕλη) auch eine qualitativ schon bestimmte Materie kennt, die Elemente des Wassers und der Erde nämlich, welche sich zu denen des Feuers und der Luft wie der Stoff zur Form, wie das Leidende zum Thätigen und zur bewegenden Ursache verhalten[1].

Auch die Frage, wie die Materie durch die Formelemente bestimmt werde, wird von jenen Schriftstellern nicht aufgrund der pythagoreischen Zahlenlehre, sondern aufgrund platonischer und stoischer Anschauungen beantwortet. Neben der Idee und der Materie stellt der Locrer Timaeus als dritte der Weltbildung voraufgehende Ursache mit dem platonischen Dialog den Demiurgen auf[2]. Schon vor dem Eingreifen dieses hatte die Materie — so lehrt der Locrer in einer seltsamen Verkennung des platonischen Timaeus, die freilich von modernen Missverständnissen nicht allzu weit absteht[3] — zwar in ungeordneter Weise an den Ideen teil, die einen regellosen Wechsel in ihr hervorbrachten. Das Werk des Demiurgen ist es, aus diesem willkürlichen Schweifen sie zu einem geordneten Wechsel der Verbindungen geführt zu haben[4]. Mit den Stoikern dagegen unterscheidet Pseudo-Archytas das Wirkende und das Leidende in der Natur, Gott und die Materie[5]. In mehr naturalistischer Weise wendet Ocellus, im Anschluss an gewisse Elemente der immanenten aristotelischen Naturbetrachtung, die gleiche Unterscheidung an auf das Verhältnis der unveränderlichen supralunarischen und der wandelbaren sublunarischen Welt[6].

Ganz anders die zweite Gruppe[7]. Zu derselben zählen, ausser manchen Andern, die gelegentlich zu berücksichtigen sind, namentlich die Pythagoreer des Alexander Polyhistor[8] und

---

[1]) Ocell. a. a. O. 2, 6. Vgl. oben S. 349. 369.

[2]) Tim. Locr. 93 B—C.

[3]) S. S. 149.

[4]) a. a. O. 93 C.

[5]) Archyt. bei Simpl. in cat. 84 B.

[6]) Ocell. de univ. nat. 2, 1. 23. Die stoische Gleichsetzung des Wirkenden und Leidenden mit Gott und der Materie, die Zeller III[3] b, 115, 3 dem Ocellus aufgrund dieser Stellen zuschreibt, ist darin nicht ausgesprochen.

[7]) Bei der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung empfiehlt sich auch hier eine concordistische Darstellung, aus der wir nur im Falle grösserer Abweichungen die Einzelnen besonders hervorheben.

[8]) bei Diog. Laert. VIII 24 ff. Vgl. Zeller I[4], 337, 1. III[3] b, 88—93.

des Sextus Empiricus [1]); ferner Moderatus, Nicomachus und was Iamblichus und Philoponus in ihren Erläuterungsschriften zu den Werken des letztern als pythagoreisch beibringen; endlich Numenius [2]), Cronius, die aber dem Plato noch mehr entnehmen, als der neupythagoreischen Schule, sowie der schon oben behandelte Platoniker Plutarch von Chaeronea hinsichtlich einzelner Bestimmungen, in denen er den Neupythagoreern folgt. In weiterer Entfernung schliessen sich auch die sogen. hermetischen Schriften diesem Kreise an [3]).

Wohl der bedeutsamste Zug der neupythagoreischen Weltbetrachtung, soweit dieselbe theoretischer Art ist, ein Zug, der zugleich auch ihre Lehre von der Materie bestimmt, liegt darin, dass sie die Gesamtheit des Seienden aus den selben gedanklichen Principien ableiten wollen. Schon die alten Pythagoreer, und ebenso Plato, namentlich in seiner spätern Zeit, ferner die alte Academie, sind ihnen hierin vorangegangen; ebenso in materialistischer Wendung die Stoiker. Aber die straffe Durchführung jenes logischen Monismus scheint als ihr Eigentum betrachtet werden zu müssen. Sie haben hierdurch in einem wichtigen Puncte die neuplatonische Lehre vorbereitet.

Mit der überwiegenden Mehrzahl ihrer Vorgänger stimmen unsere Neupythagoreer darin überein, dass die Principien der uns umgebenden Erscheinungswelt nicht in etwas Sinnfälligem gesucht werden dürfen [4]). Auch die Annahme von Atomen, Homoeomerien u. s. w. genügt noch nicht, da derartige Principien, obgleich nur durch das Denken erfassbar, doch noch körperlicher Natur wären. Denn wie die Elemente der Wörter sebst keine Wörter, so dürfen auch die Elemente der Körper selbst keine

---

[1]) adv. math. X 250 ff. Pyrrh. hyp. III 152 ff. Vgl. Zeller I[4], 337, 1.

[2]) Die Fragmente des Numenius bei Thedinga, de Numenio philosopho. Bonnae 1871. Über seine Lehre, ausser Zeller III[3] b, 216 ff.: Möller, Gesch. der Kosmologie i. d. griech. Kirche bis auf Origenes. Halle 1860. S. 91—108. — Dass der nach Miller's Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial, p. 158, in der Bibliothek des Escorial befindliche angebliche Tractat des Numenius *περὶ ὕλης* in Wahrheit ein Stück aus Plotin. enn. III 6 sei, habe ich in: Hermes XXII. 1887. S. 156 ff. („Eine angebl. Schrift u. ein vermeintl. Fragment des Numenius") gezeigt.

[3]) Zwar nicht die Bezeichnung der Materie als der *ἀόριστος δυάς*, aber doch die Gottes als der Monas ist ihnen eigen; vgl. Zeller III[3] b, 226.

[4]) Sext. Emp. adv. math. X 250; Pyrrh. hyp. III 152.

Körper mehr sein [1]). Selbst die platonischen Ideen erfüllen noch nicht die Aufgabe letzter Principien. Jede Idee nämlich ist für sich Eines, mit andern Ideen verbunden Zwei oder Drei oder Vier. Die Zahlen also, folgert man hieraus, stehen noch über den Ideen [2]). Unter den Zahlen aber ist wieder die Eins das Oberste, da die Zwei eine Zwei, die Drei eine Drei u. s. w. ist [3]).

Die letztern Bemerkungen, deren hohe Bedeutung für die Würdigung der neupythagoreischen Lehre in den bisherigen Geschichtsdarstellungen nicht genügend hervortritt, führen uns über die arithmetischen Spielereien, bei deren Seltsamkeit die geschichtliche Betrachtung so leicht haften bleibt, hinaus tief in die eigentliche Absicht der Schule. — Aus dem Grunde soll, wie wir sahen, den Ideen nicht der Rang von Principien zukommen, weil sich die Zahlen von ihnen prädicieren lassen; ebenso darum nicht sämtlichen Zahlen, weil sich die Einheit von allen andern aussagen lässt. Eine Bestimmung aber, die von einem andern ausgesagt wird, verhält sich zu diesem, wie das Allgemeine zum Besondern, wie die Gattung zur Art. Wenn also die Neupythagoreer die Einheit deshalb als oberstes Princip aufstellen, weil sie das allgemeinste Prädicat von allem bildet, so liegt dem, wie wir nunmehr sehen, die Anschauung zugrunde, dass das höchste Princip in dem allgemeinsten Begriffe gesucht werden müsse. Es ist ein verwandter Standpunct, wie der der hegel'schen Logik, die in dem allgemeinsten Begriffe des Seins das oberste Princip der Gottes- und Weltentwicklung erblickt.

Mit der hegel'schen Logik geht der Neupythagoreismus auch darin zusammen, dass er die Gesamtheit der Dinge als eine Selbstentwicklung des allgemeinsten Anfanges fasst, zuerst in dem Gebiete des Gedankenhaften, dann in dem des Körperlich-Concreten. Diese Entwicklung aber kommt dadurch zustande, dass an der ursprünglichen Einheit sich ein Moment des Anders-

---

[1]) Sext. adv. math. X 252 f. Pyrrh. hyp. III 152.

[2]) Sext. adv. math. X 258; Pyrrh. hyp. III 153.

[3]) Sext. adv. math. X 258—260. Der Gedanke wird von Pythagoreern und Neuplatonikern oft wiederholt; vgl. z. B. Iambl. theologum. arithm. c. 1, p. 4 ed. Ast. Ders. in Nicomach. arith. introd. p. 104 A ed. Tennulius (Arnheim 1668. Zum stark vernachlässigten Texte der Schrift vgl. Hercher, Hermes VI. 1872. S. 59—67). Procl. in Eucl. def. I, p. 96, 4 Friedlein. Damasc. de princ. c. 53. p. 140, u. s. w.

seins (*ἑτερότης*) oder der Entzweiung zeigt — denn „Anderssein" heisst: ein Zweites sein. Es ist die unbestimmte Zweiheit (*ἀόριστος δυάς*), der wir auch bei Plato [1]) und in der ältern Academie [2]) als dem zweiten Princip begegneten. Sie verhält sich als Grund des Auseinander und der Entzweiung zu der festgestaltenden Einheit wie die Materie [3]) zur Form [4]) oder zur bewirkenden Ursache [5]) — zwei Ausdrücke, welche dem Anschluss, der eine an die aristotelische, der andere an die stoische Auffassung entstammen. Da jene Einheit als oberste Gattung, und darum auch jene Materie, das Anderssein, als das differenzierende Moment an der Gattung zunächst noch ganz der begrifflichen Sphäre angehören, so haben wir in dieser Materie zunächst die Erneuerung der intelligibelen Materie, zu deren Aufstellung Plato bei der pythagoreischen Umbildung seiner Ideenlehre gelangte [6]), und von der auch bei Aristoteles die Nachwirkungen zu bemerken waren [7]). Sie ist dann, gewiss nicht ohne den Einfluss des Neupythagoreismus, auch von den Neuplatonikern beibehalten.

Ob die unbestimmte Zweiheit oder die (intelligibele) Materie als gleich ursprüngliches Princip neben der Einheit zu betrachten sei, über diese Frage sind die Neupythagoreer sich nicht einig. Die Einen nämlich, denen auch Numenius beistimmte, bleiben bei dem hergebrachten Dualismus von Einheit und unbestimmter

---

[1]) S. 201.

[2]) S. 207.

[3]) Aristides Quintil. de music., Mus. Graec. III p. 121 Meibom. Numenius fr. 14 Thed. bei Chalc. in Tim. c. 295, p. 324, 3–4 Wrobel. Iambl. theol. arithm. c. 1, p. 7 Ast. Anatolius bei Iambl. ebd. c. 2, p. 9. Numen. fr. 26 bei Euseb. praep. ev. XI 18, 3. p. 537 A. Asclep. in met. I, p. 35, 8 Hayduck.

[4]) Eudor. bei Simpl. phys. I, p. 181, 18. Iambl. in Nicom. arith. intr. p. 109 C. 110 C. Vgl. Asclep. in met. I, p. 137, 34. Ebenso Plut. de def. orac. c. 35, p. 428 F ff., s. o. S. 374.

[5]) Alex. Polyhist. bei Diog. VIII, 25. Sext. adv. math. X 277. Aët. I 3, 8 (Dox. p. 281) bei Plut. plac. I 3 und Stob. ecl. I, p. 300 (wo beide Gegensätze, der stoische des *ποιητικὸν αἴτιον* und des *παθητικόν* und der aristotelische des *εἰδικόν* und des *ὑλικόν*, verbunden sind). Asclep. in met. I, p. 43 16.

[6]) S. S. 198 ff.

[7]) S. S. 291 ff. Die Bezeichnung *δυάς* wird übrigens in völlig gleicher Weise wie auf die intelligibele, so auch auf die körperliche Materie angewendet, weshalb bei den Quellenbelegen Anm. 3–5 die Belege für Beides ungeschieden zusammengestellt sind.

Zweiheit stehen. Wenngleich die Zweiheit durch Verdoppelung der Zahl Eins gebildet werde[1]), so setze doch der Begriff einer solchen Verdoppelung den Begriff der Zweiheit schon voraus. Wenn also auch nicht die Zahl Zwei, so müsse doch die unbestimmte Zweiheit bereits als ursprüngliches Princip vorhanden sein[2]). — Andere wollen auch jenes zweite Princip überhaupt aus der ursprünglichen Einheit ableiten. Aus der Monas, berichtet Alexander Polyhistor als neupythagoreische Lehre, schlage sich die unbestimmte Zweiheit als Materie für die Monas nieder, welche letztere die bewirkende Ursache sei[3]). Einen ähnlichen Bericht finden wir bei Eudorus[4]). Die Einheit wird deshalb von Nicomachus, wie als Form, so auch in gewissem Sinne als Materie bezeichnet[5]). Anderswo heisst sie das unerzeugte Princip, dem die Zweiheit und die übrigen Zahlen als das erzeugte Princip gegenüberstehen[6]). Die Art jenes Hervorganges der Materie aus der Einheit wird genauer von Moderatus beschrieben. Die (intelligibele) Materie entsteht dadurch, dass die Einheit sich selbst der bestimmten Quantität beraube und so die unbestimmte Quantität von sich sondere, die ihr als Materie diene[7]). Denselben

---

[1]) wie das auch bei Sext. adv. math. X 261 als pythagoreische Lehre angegeben ist.

[2]) Sext. adv. math. X 276. 282. Ebenso meint Numenius (fr. 14 Thedinga) bei Chalcid. in Plat. Tim. c. 295 (p. 324, 11 ff. Wrobel): nonnullos Pythagoreos, vim sententiae non recte adsecutos, putasse dici etiam illam indeterminatam et immensam duitatem ab unica singularitate institutam, recedente a natura sua singularitate, et in duitatis habitum migrante: non recte, ut quae erat singularitas esse desineret, quae non erat duitas subsisteret, atque ex deo silva et ex singularitate immensa et indeterminata duitas converteretur. S. auch S. 399 Anm. 4.

[3]) Diog. Laert. VIII 25.

[4]) Eudor. bei Simpl. in phys. I, p. 181, 10—30. Vgl. ferner die schon Anm. 1 citierte Stelle des Sextus Empiricus, adv. math. X 261.

[5]) Nicom. theologum. arithm. bei Photius cod. 187, p. 143 a 22. 31 Bekker.

[6]) Hippol. refut. VI 23.

[7]) Moderat. bei Simpl. in phys. I, p. 231, 5 ff. (nach Porphyr.). Zeller III³ b, 126, 2 bestreitet gegen Vacherot, Histoire de l'école d'Alexandrie (Paris 1846) I, 309, dass diese wichtige Stelle, p. 231, 7 ff., sowie auch das voraufgehende Citat p. 230, 36 ff. Worte des Moderatus enthalte. Er will in ihnen die eigene Auffassung des Porphyr erblicken. Hinsichtlich der Stelle p. 230, 36 ff. ist zuzugeben, dass hier ein Referat des Porphyrius über die platonische, mit der pythagoreischen als gleichbedeutend gefasste Lehre vorliegt, welches zwar auf Moderatus zurückgehen dürfte (wie auch Zeller S. 128 Anm. 2 mit einigen

Standpunct finden wir auf einem begrenzteren Gebiete bei derjenigen Partei der Pythagoreer, welche die Körper ohne Zuhilfenahme der Zweiheit allein aus der Puncteinheit ableiten wollten. Nach diesen sollte der Punct allein durch seine Bewegung die Linie, dann diese durch ihre Bewegung die Fläche, endlich die letztere auf gleiche Weise den Körper hervorbringen [1]).

Eine weitere Folge dieser Ableitung der Zweiheit aus der Einheit, der Materie (zunächst der intelligibelen) aus der Form war es, dass man anfing, zwischen der noch nicht gespaltenen Ureinheit und der Einheit als Gegensatz der Zweiheit zu unterscheiden [2]). Jene über den Gegensatz der Principien hinausgerückte Ursache wird dann mit der Gottheit identificiert [3]).

Wenngleich so über das Verhältnis von Monas und unbestimmter Zweiheit bei den Neupythagoreern keine Einigkeit besteht, so gehen doch auch bereits diejenigen, welche die Zweiheit

---

Einschränkungen einräumt), aber schwerlich in allem die Worte desselben wiedergiebt. Für p. 231, 7 ff. dagegen kann ich, nach dem Bekanntwerden eines bessern Textes als Vacherot und Zeller ihn hatten, Zeller nicht zustimmen. Zeller wendet gegen Vacherot ein, dass man, um die fraglichen Worte dem Moderatus beilegen zu können, p. 221, 5: *καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδεράτου παραθέμενος γέγραφεν* erklären müsse: „Und auch diese Worte des Moderatus beifügend, schreibt Porphyrius", was eine unnatürliche Ausdrucksweise und auch deshalb unzulässig sei, weil in diesem Falle statt *παραθέμενος* vielmehr das Präsens *παρατιθέμενος* stehen müsse. Es sei deshalb zu übersetzen: „Und auch dieses schreibt Porphyr im zweiten Buche von der Materie, nachdem er die Aussage des Moderatus beigefügt hat". — Allein jenes *παραθέμενος* Z. 6 ist irrige Lesart der Aldina, für welche Diels als die Lesart der Handschriften eben das Präsens *παρατιθέμενος* wieder hergestellt hat. Ich übersetze den Satz: „Und auch dieses schreibt Porphyrius, die Worte des Moderatus beifügend". Zum Gedanken des Moderatus vgl. die S. 395 Anm. 2 citierte Stelle des Numenius, auch die einigermaassen verwandten Ausführungen des Iamblichus in Nicom. arithm. intr. p. 310 A.

[1]) Sext. Emp. adv. math. X 281. Vgl. Iambl. in Nic. ar. intr. p. 80 C.

[2]) wobei bald das *ἕν*, bald die *μονάς* als das Oberste gefasst wird; vgl. Theo Smyrn. expos. rer. math. c. 3, p. 19, 18—22; c. 4, p. 20, 19—20; 21, 7—14. Iambl. in Nic. ar. intr. p. 12 A. Syrian. in met. XIII, p. 917 b 3—7. XIV, p. 927 b 28 ff. Us. Asclep. in met. I, p. 35, 16 Hayduck. Damasc. de princ. c. 43. p. 115 f. Kopp; c. 46, p. 121 f.; c. 52, p. 138 m., und v. a. St.

[3]) Simpl. in phys. I, p. 181, 8. Eudorus ebd. p. 181, 10—13. 17—19. 22—23. 27—29. Syrian. in met. XIV, p. 927 b 28. Damascius an den in der vor. Anm. citierten Stellen. Weiteres bei Zeller I[4], 334 f. (bei Hippol. refut. I, 2, 6, Dox. p. 556, 8 ff. ist aber der Text unsicher.)

als zwar untergeordnetes, aber doch gleich ursprüngliches Princip neben der Einheit festhalten, so gut über den Standpunct des alten Pythagoreismus hinaus, wie diejenigen, welche sie aus der Einheit ableiten. Denn wie schon Moderatus und Theo bemerkten, haben die alten Pythagoreer als Principien nicht nur die Ein- und Zweizahl, sondern alle Zahlenreihen betrachtet, durch deren Heraussetzung sich das Gerad- und Ungeradzahlige im Denken ableiten lässt [1]).

Aus der Ur-Monas nun und der unbestimmten Zweiheit oder der (intelligibelen) Materie entwickeln sich die Zahlen von der Zahl Eins an; dann die mathematischen Figuren, endlich die festen Körper [2]). In der Monas nämlich, so sagen die Neupythagoreer in Übereinstimmung mit der stoischen Ausdrucksweise und nach Analogie der stoischen Lehre vom Urfeuer, sind alle weitern Bestimmungen samenhaft enthalten [3]). Zuerst entwickeln sich im Denken der Gottheit oder der Ur-Monas die Zahlen als Musterbilder oder vorbildliche Gedanken [4]). Aus den arithmetischen Zahlen werden dadurch die geometrischen Figuren, dass die unbestimmte Zweiheit als Ausdehnung, die Einheit als Punct gefasst wird. Aber woher diese neue Gestalt der Unbestimmtheit und damit der Einheit? Woher die Lage, durch deren Hinzunahme der Punct sich von der Einheit unterscheidet [5])? Eine

---

[1]) Moderatus (fr. 2 Mullach) bei Stob. ecl. I, p. 20. Theo Smyrn. expos. rer. math. c. 4, p. 20, 5—8 Hiller. Ebenso Ps.-Alexander in met. XIV, p. 775, 29. 776, 9 Bon. Syrian zu ders. Stelle, p. 926 a 15—17 Usener. Zu dem Ausdrucke *αἱ τῶν ὅρων ἐκθέσεις* bei Moderatus und Theo vergleicht Wachsmuth (adn. in Stob.) Nicomach. arithm. intr. I 8, 10. p. 81 Ast.

[2]) Sext. Emp. adv. math. X 283.

[3]) Nicomach. theol. arithm. bei Photius cod. 187, p. 143, 32 Bekker (*σπερματίτης λόγος*). Iambl. theol. arithm. c. 1, p. 3 Ast; in Nicom. ar. intr. p. 11 A (vgl. 12 B). Nach Syrian. in met. XIII, p. 912 b 8 Usener sind in der Einheit die Zahlen *σπερματικῶς*, als *σπερματικοὶ λόγοι*.

[4]) Nicom. ar. intr. I 4, 2. 6, 1. — Über diese neupythagoreische Lehre, welche von der altpythagoreischen dadurch abweicht, dass sie die Zahlen nicht als die Substanz der Dinge, sondern als deren Musterbilder fasst, während sie sich von der platonischen Ideenlehre dadurch unterscheidet, dass die Idealzahlen — wie die Ideen bei Albinus, s. S. 373 Anm. 3 — aus für sich subsistierenden Wesenheiten zu Gedanken der Gottheit geworden sind, vgl. Zeller I^4, 320; III^4, b 120—122.

[5]) Procl. in Eucl. def. I, p. 95, 22 Friedlein, u. v. a. St.

apriorische Erklärung dafür haben die Neupythagoreer nicht gegeben. Ihr Apriorismus kann eben, gerade wie der Spinoza's und Hegel's, nicht anders vorankommen, als durch fortwährende Anleihen bei der Empirie.

Eine gleiche stillschweigende Aufnahme neuer empirisch gegebener Bestimmungen, wie hier bei der geometrischen Materie, finden wir abermals bei der Erklärung der physischen, körperlichen Natur. Das geordnete Weltganze ist entstanden dadurch, dass die Materie der körperlichen Dinge [1]), welche in sich durch und durch wandelbar und veränderlich [2]) und dadurch auch der Grund des unablässigen Flusses der körperlichen Dinge ist [3]), durch die Teilnahme an den Zahlen, welche hier die Stelle der platonischen Ideen einnehmen, zu bestimmter Gestaltung geführt wird [4]). Mehr dem Wortlaut des platonischen Timäus gemäss setzen die hermetischen Schriften dafür ein Formen der gestaltlosen Materie durch die Gottheit [5]). Der formlose Zustand der Materie geht der Gestaltung indes nur der Natur, nicht auch der Zeit nach voran. Nach dem Voraufgange des Ocellus [6]) übernehmen auch die übrigen Neupythagoreer die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt [7]). Nur vereinzelte Ausnahmen finden

---

[1]) ἡ τῶν σωμάτων ὕλη, Moderatus bei Simpl. in phys. I, p. 231, 17.

[2]) Nicom. ar. intr. I 1, 3. Ebenso Aët. I 9, 2 (Dox. p. 307) bei Plut. plac. I 7, Stob. ecl. I, p. 318 und Euseb. praep. ev. XV 44, 2. p. 845 D. Numen. fr. 11 bei Euseb. praep. ev. XV, 17, 2. p. 819 B; fr. 26, ebd. XI, 18, 3. p. 537 B (vgl. Chalcid. in Tim. c. 296, p. 325, 7—8 Wrobel). So hatte schon Xenocrates die stets fliessende Natur als Gegensatz des Einen aufgestellt; s. S. 207.

[3]) Nicom. ar. intr. I 1, 3.

[4]) Nicom. ar. intr. I 1, 2. Numenius fr. 14 Thed. bei Chalcid. in Tim. c. 295, p. 324, 4—11. 325, 3—5 Wrobel. Iambl. in Nic. ar. intr. p. 105 A–B.

[5]) Stob. ecl. I, p. 316—318. Poem. c. 8, 3. Vgl. Asclep. c. 17, p. 39, 32 Goldbacher (in: Apulei opusc. quae sunt de philos. Rec. Goldbacher. Vindobon. 1876). Derselbe Asclepius stellt im Anschlusse an die Stoiker das Pneuma (spiritus) als den Träger auf, der die Formen in die Welt einführt (c. 17 Anf.). Gleichfalls mit den Stoikern (s. S. 364 Anm. 2) legt er dieser vom Pneuma durchzogenen Materie Fruchtbarkeit und Zeugekraft bei (c. 16, p. 38, 24 ff. 39, 7). Andererseits erscheint die Materie nach dem Timaeus als receptaculum (c. 17, p. 39, 33), das nur durch die in ihm ausgeprägten Formen sichtbar wird, an sich aber unsichtbar ist (c. 17, p. 40, 9—12).

[6]) s. S. 390.

[7]) Vgl. Zeller III³ b, 131 f.

sich. So wenn in den hermetischen Schriften der Welt ein zeitlicher Anfang, aber eine ewige Dauer beigelegt wird [1]).

Diese Materie der körperlichen Dinge wird von Moderatus als Abbild der idealen Materie gefasst. Sie ist, wie die letztere, Quantität — d. h. nicht Quantität als eine bestimmte Form, sondern als Auflösung, Ausspannung, Zerstreuung [2]) — und geht, wie jene, aus der Ur-Monas auf dem Wege der Negation aller Bestimmtheit hervor [3]). Andere leugnen diesen Hervorgang und betrachten sie als ursprüngliches Princip [4]). Viele Mühe geben sich die Neupythagoreer, zu zeigen, dass auch die körperliche Materie auf den Begriff der unbestimmten Zweiheit (*ἀόριστος δυάς*) zurückzuführen sei [5]).

---

[1]) Poem. c. 8, 3. 10, 10. Asclep. c. 15, p. 39, 5 Goldb. — Eine scheinbare Abweichung findet Zeller III⁴ b, 228, 3 bei Asclep. c. 26, p. 49, 13 Goldb., wo es heisst: genitura mundi . . . quae est et fuit sine initio sempiterna. Indes ist die Beziehung des Relativsatzes auf genitura mundi jedenfalls unrichtig, da genitura hier im Sinne von *παλιγγενεσία* steht (*renaissance* übersetzt Mesnard, Hermès Trismégiste. 2. éd. Paris 1867, p. 150, *Wiedergeburt* Bernays, Apuleius' Dialog Asclepius. Ges. Abh. S. 335). Bernays a. a. O. bezieht ihn auf das voraufgehende natura. Allen Anstoss beseitigt Goldbacher's Einschiebung von voluntate, durch die der Satz eine mit dem Folgenden übereinstimmende Beziehung gefunden hat.

[2]) Simpl. in phys. I, p. 231, 19—20. 22—24. Vgl. 232, 25: *τὸ ἀόριστον ποσόν*.

[3]) Moderatus (s. o. S. 395 Anm. 7) bei Simpl. in phys. I, p. 231, 15—21.

[4]) Iambl. in Nic. ar. intr. p. 111 C; vgl. o. S. 395 Anm. 2.

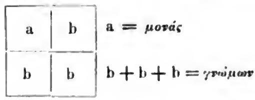
[5]) Es möge genügen, von diesen wunderlichen Zahlenspeculationen eine Probe zu geben. — So finden wir bei Iamblichus in seiner Erläuterungsschrift zur arithmetica introductio des Nicomachus Folgendes als pythagoreische Lehre. Alles in der Welt ist von Gegensätzen beherrscht, die durch die Harmonie zur Einheit geführt werden (p. 103 B—C). So Beschaffenes aber lässt sich nicht durch die Quadratzahlen (*τετράγωνα*; das Wort steht hier zugleich im geometrischen und im arithmetischen Sinne) ausdrücken, sondern nur durch die im engern Sinne so genannten Rechteckszahlen (*ἑτερομήκη*), d. h. durch die Producte zweier Seiten, von denen die eine um eine Einheit länger ist als die andere (p. 105 B—C). Denn nicht die Quadrate, die ja aus gleichmal gleich bestehen, sondern die Rechteckszahlen enthalten Entgegengesetztes, nämlich Parzählig und Unparzählig, zur harmonischen Einheit des Productes verbunden. Nun entstehen zwar die Quadrate aus der Einheit allein, jene Rechtecke dagegen, deren Seiten um eine Einheit verschieden sind, kommen dadurch zustande, dass die Einheit sich in die Zweizahl verliert. Iamblich zeigt dieses auf doppelte Art: geometrisch und arithmetisch. Ersteres

Als das Unbestimmte ist die Materie, wie in Übereinstimmung mit Plato gelehrt wird, an sich für das Denken unerfass-

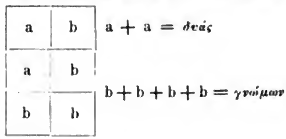
---

ist die Bildung der Quadrate und Rechtecke durch Gnomonen, letzteres die durch Zusammenzählung (ἐπισωρεία).

Um das Quadrat 4 (= 2 X 2) geometrisch durch den Gnomon 3 zu bilden, ist ein Quadrat — also die μονάς — erforderlich, an welches jener Gnomon, der aus 3 jenem ersten Quadrate gleichen und in der Form eines Winkelhakens verbundenen Quadraten besteht, dann angelegt werden kann (107 A).



Um dagegen z. B. das Rechteck 6 mit den Seiten 2 und 3 durch Umlegung eines solchen Gnomons (mit ungleich langen Schenkeln) bilden zu können, müssen zuvor 2 aneinandergesetzte Quadrate — also die δυάς — hingelegt werden (p. 109 A.)



Dasselbe ergiebt sich bei der arithmetischen Bildung jener Quadrat- und Rechteckszahlen durch Zusammenzählung. Iamblichus vergleicht dieses Verfahren dem Doppellauf in der Rennbahn. Bei demselben gleicht die Eins, von der ab gezählt wird, den Schranken. Von der Eins geht die Zählung weiter bis zu der Zahl, um deren Quadrat, resp. bis zu den Zahlen, um deren Product es sich handelt. Diese Zahl, resp. diese Zahlen, werden der Säule verglichen, an der beim Doppellauf die Wendung stattfindet. Ist dieses Ziel erreicht, so beginnt der zweite, rückläufige Teil der Zahlenreihen. Er ist verschieden für die Quadrat- und für die Rechteckszahlen. Bei jenen langt er wieder bei der Eins, bei diesen bei der Zweizahl an. So entsteht z. B. das Quadrat 4 (= 2 X 2) durch die Summierung (ἐπισωρεία) folgender Reihe: 1 + 2 + 1, das Quadrat 16 (= 4 X 4) aus der Reihe: 1 + 2 + 3 + 4 + 3 + 2 + 1 (pag. 107 B—108 D). Die Rechteckszahl 12 (= 3 X 4) entsteht aus 1 + 2 + 3 + 4 + 2, die Rechteckszahl 20 (= 4 X 5) aus 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 3 + 2 (pag. 109 A—B). Dass in den beiden letztern Fällen nicht das vollkommne Quadrat, sondern das unvollkommne, mangelhafte Rechteck entstand, liegt darin begründet, dass der zweite Teil der Reihe nicht zu der Einheit zurückkehrte, von welcher der erste ausgegangen war, sondern bei der Zweizahl stehen blieb (p. 109 C). Da nun die vollkommne Hälfte der Reihe bis zu der höchsten Ziffer dieser aus der Einheit durch deren successive Selbstaddition entsteht (2 = 1 + 1, 3 = 2 + 1 u. s. w.), so ist die Einheit in der Natur der Grund der Vollkommenheit und giebt allem die Form (εἶδος). Grund der Auflösung aber, d. h. die Ursache, weshalb die zweite Hälfte der Reihe im Vergleich mit der ersten als trümmerhaft und unvollständig erscheint, Grund der Ungleichheit und Unbestimmtheit ist die Zweiheit. Sie ist darum der Ausdruck für die bestimmungslose Materie der Naturdinge (p. 109 C—111 C.

bar[1]). Sie ist nur vorzustellen als das Leere, was nach Abstraction von allen bestimmten Formen und Körpern übrig bleibt[2]).

Weil die Materie Ursache der Unbeständigkeit und der Entzweiung ist, so ist sie der Grund des Bösen[3]). In diesem Puncte treffen die Neupythagoreer mit den Platonikern aller Schattierungen zusammen. Nur die hermetischen Schriften nähern sich auch hier mehr der stoischen Auffassung[4]). Dagegen führt jenen Gedanken in voller Schärfe und zugleich in bewusstem Anschluss an Plato der für die Entwicklung des Neuplatonismus auch sonst nicht unwichtige Numenius durch[5]), der hierin an

---

(Ähnlicher pseudo-mathematischer Aberwitz bei Proclus in Eucl. elem., def. 26, p. 168, 20–22, wo die Materie für die Ungleichheit des ungleichschenkligen Dreiecks verantwortlich gemacht wird).

[1]) Num. fr. 12 bei Euseb. praep. ev. XV 17, 3.

[2]) Num. fr. 18 bei Chalcid. c. 299, p. 328, 3—8 Wrobel.

[3]) Moderat. bei Simpl. in phys. I, p. 231, 21; vgl. ders. bei Porphyr. vit. Pyth. §. 50. Eudorus bei Simpl. in phys. I, p. 181, 14—15. 25—27. Theo Smyrn. expos. rer. math. c. 5, p. 22, 13—15 Hiller. Aëtius I 7, 18 (Dox. p. 302) bei Plut. plac. I 7 und Stob. ecl. I, p. 58. Ps.-Archyt. bei Stob. ecl. I, p. 712. Ps.-Plut. de vit. et poës. Hom. c. 145. p. 1183 B. Porphyr. vit. Pyth. §. 38 (nach Antonius Diogenes; vgl. E. Rohde, die Quellen Iamblich's in s. Biogr. d. Pyth., Rh. Mus. XXVI, 1871, S. 574) u. v. a. Stellen.

[4]) Die Materie, lehrt der Trismegistos den Asclepius, ist, wie an Gutem, so auch an Schlimmem fruchtbar (malignitatis fecunda, c. 15 Schl.). Aufgabe des Menschen ist es, sich durch die vom höchsten Gott ihm verliehene Vernunft vor der Verwicklung in das Böse zu hüten (c. 16).

[5]) Die Materie ist nicht, wie die Stoiker wollen, indifferent, sondern gänzlich böse (fr. 15. 16. 17. bei Chalcid. in Tim. c. 296. 297. 298, p. 325, 10. 14; 326, 7. 23; 327, 9 Wrobel) und daher auch Ursache des Bösen in der Welt, wie Gott Ursache des Guten in ihr (fr. 15, Chalc. l. c. c. 296, p. 325, 12). Der göttlichen Vernunft steht sie als die Notwendigkeit gegenüber (fr. 15, Chalc. c. 296, p. 325, 14–16. fr. 18, ebend. c. 299, p. 328, 8; vgl. oben S. 117 ff.), während anderswo der blinde Zufall auf sie zurückgeführt wird (fr. 17, Chalc. c. 298, p. 327, 9—13). Die Bewegung, welche schon vor der Weltbildung in ihr herrschte, lässt sich nur aus einem seelischen Princip ableiten, welches wegen der Ordnungslosigkeit der von ihm hervorgebrachten Fluctuationen als böse Weltseele zu denken ist (fr. 16, Chalc. c. 297, p. 326, 13—17. Ebenso Plutarch und Atticus; s. S. 146 Anm. 1. S. 378 f.). Wegen der Schlechtigkeit der Materie konnte der höchste Gott bei der Weltbildung nicht unmittelbar mit ihr in Berührung treten; darum ist die Weltbildung das Werk des vom höchsten Gott verschiedenen zweiten Gottes, des Demiurgen (fr. 26. 27 bei Euseb. praep. ev. XI 18, 3. 8 f. p. 537 A. C. Vgl. das S. 384 u. 386 über Philo Ausgeführte). Durch das ordnende Eingreifen des Demiurgen kann das aus der

Cronius einen Gefährten hatte [1]).

2. Die Neuplatoniker.

a. Plotin.

Plotin's Lehre von der Materie [2]), deren allgemeiner Character schon oben gezeichnet wurde [3]), können wir nach folgenden Gesichtspuncten betrachten:

1) Notwendigkeit und Natur der Materie;
2) die sinnfällige und die intelligibele Materie;
3) Ursprung der Materie;
4) die Materie und das Böse.

1. Die Notwendigkeit, als Substrat der sinnfälligen Körper eine gemeinsame Materie anzunehmen, ergiebt sich für Plotin aus einer doppelten Gedankenreihe. Die eine wiederholt aristotelische Gründe, die andere führt auf Plato zurück.

Mit Aristoteles erschliesst Plotin aus dem Übergange der Elemente in einander, dass sie aus der wechselnden Form [4]) und

---

Materie entspringende Übel wohl eingeschränkt, aber nicht ausgerottet werden; denn sonst würde die Natur der Materie selbst vernichtet (fr 17. 18, Chalcid. c. 298. 299, p. 327, 13–17. 18—20). Deshalb ist das Übel notwendig in der Welt (fr. 16, Chalc. 297, p. 326, 3—7; vgl. das S. 206 über Plato Gesagte). Nichts Gewordenes ist frei von Fehlern, sei es nun durch Menschenkunst oder von Natur entstanden (fr. 18, c. 299, p. 327, 25—328, 3). Durch die böse Weltseele wohnt der Materie die Begierlichkeit inne (fr. 26, Euseb. praep. ev. XI, 18, 3, p. 537 B). Darum stammt auch für unsere Seele alles Böse aus der Materie (fr. 49, Stob. ecl. I, p. 896. Vgl. oben S. 377. 386 f.), und ist es überhaupt ein Unglück für die Seele, mit dem Leibe bekleidet zu sein (die ἐνσωμάτωσις; fr. 50, Stob. ecl. I, p. 910).

[1]) An den beiden in der vor. Anm. zuletzt citierten Stellen wird neben Numenius auch Cronius, an der letzten daneben auch Harpocratio angeführt (über diesen vgl. S. 376 Anm. 6. S. 377).

[2]) Über Plotin's Lehre von der Materie handeln H. F. Müller, Plotin's Forschung nach der Materie, im Zusammenhang dargestellt. Berlin 1882. Jules Simon. Histoire de l'école d'Alexandrie. Bd. I. Paris 1845. S. 390—429. E. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie. B. I. Paris 1846. S. 445–458. 481 ff. C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin. Halle 1854. S. 106 ff. Bouillet, Les Ennéades de Plotin. Bd. I. Paris 1857. S. 481 ff. Heinze, Lehre vom Logos, S. 314 ff. Zeller III [3] b, 525 f. 544 ff.

[3]) s. S. 301 f.

[4]) Ausser den aristotelischen Ausdrücken μορφή und εἶδος und dem aristotelisch-stoischen λόγος hat Plotin dafür auch die in diesem Sinne specifisch

deren bleibendem Substrate, der Materie, zusammengesetzt seien[1]).

Mit Plato ist Plotin davon überzeugt, dass das Sinnfällige nur einen Wiederschein des wahrhaft Seienden, d. h. der intelligibeln Welt, darstelle[2]). Dieser Wiederschein aber bedarf zu seiner Entstehung eines andern, in dem er sich zeigt, wie das Spiegelbild im Spiegel[3]). Jener Spiegel ist nicht etwa der erkennende Geist. Ein solcher subjectiver Idealismus liegt dem Plotin so fern, wie dem Plato[4]). Er ist etwas Objectives, ausserhalb des Geistes Bestehendes, nämlich die Materie.

Bei der nähern Entwicklung des Wesens der Materie lässt es Plotin sich vor allem angelegen sein, die völlige Bestimmungslosigkeit derselben, den Mangel aller positiven Merkmale an ihr, zu wahren. Seine Ausführungen erscheinen als die rückhaltlose Consequenz der platonischen und aristotelischen Lehre. Sie haben dazu mitgewirkt, dass sich namentlich auch von der aristotelischen Lehre ein schärferes und einheitlicheres Bild in der Auffassung der Folgezeit festsetzte, als wir es in den Schriften des Aristoteles selber fanden.

Vor allem tritt Plotin der Auffassung der Stoiker entgegen, als sei die Materie der qualitätslose Körper. Der Körper muss vielmehr mit Aristoteles schon als Zusammensetzung aus Form und Materie betrachtet werden[5]). Natürlich findet auch die Atomistik Democrit's und Epicur's seinen Beifall nicht. Mit Aristo-

---

stoische Bezeichnung ἕξις (enn. II 4, 16. p. 117, 3 Müller, wo der Ausdruck allerdings durch die Rücksicht auf den Gegensatz στέρησις mitbedingt wird).

[1]) enn. II 4, 6. p. 107, 10 ff.

[2]) S. o. S. 113.

[3]) enn. III 6, 7. 9. 13. 14. p. 229, 9. 230, 15. 236, 16. 237, 4. Vgl. Plat. Tim. 52 C.

[4]) Es kann nur irre führen, wenn man mit Müller (a. a. O. S. 11. 19. 25, 1 u. ö.) von einem „subjectiven Idealismus" bei Plotin spricht; vgl. oben S. 3 ff. Mit Leibniz, dem Müller Plotin's Ansicht von der Materie ziemlich nahe bringt, hat diese so gut wie nichts gemein.

[5]) enn. II 4, 1. 8. 9. 12. p. 104, 1 ff. 108, 24 f. 109, 27. 113, 24 ff. III 6, 7. p. 228, 3 ff. IV 7, 9. p. 114, 18. VI 1, 26. p. 257, 25 ff. Vgl. oben S. 333. 335. 353 f. 363, 2. Simpl. in phys. I, p. 229, 11 ff. nimmt mehrfach auf diese Ausführungen des Plotin Bezug. — Natürlich ist hier von der ἁπλῶς ὕλη die Rede; materia secunda ist ein bestimmter Körper, wie z. B. der Lehm für den Töpfer: enn. II 4, 8. p. 108, 25—28.

teles und den Stoikern hält er ihr entgegen, dass es für die Teilung des Körpers keine Grenze gebe[1]). — Aber auch die blosse Grösse an sich darf nicht als die aller bestimmten Umgrenzung zugrunde liegende Materie gefasst werden. Der Neupythagoreer Moderatus hatte, wie wir sahen, sich dieser Ansicht genähert[2]) und auch Numenius sie berücksichtigt[3]). Die Grösse, wendet Plotin dagegen ein, ist, da sie Maass und Zahl ist, bereits eine Form, und daher nicht das Aufnehmende[4]). Der Materie in ihrer Ganzheit kommt sie dadurch zu, dass die Grösse an sich in ihr sich wiederspiegelt[5]), während die bestimmte Grösse eines materiellen Einzeldinges, z. B. die des Menschen, Pferdes u. s. w., wie mit Aristoteles gelehrt wird[6]), ihr durch die Form gegeben wird[7]). Erst durch die Form wird die Materie zur Masse (ὄγκος). Weil sie sich immer unter einer Grössenbestimmung darstellt, so hat es freilich den Schein, als sei die Materie selbst schon Masse: aber dieser Schein ist, weil er ihr nicht aus ihr selber zukommt, nur ein erborgter und darum lügenhafter[8]). Nur insofern ist der Materie eine Beziehung zur Quantität eigen, als sie nirgendwo, weder im Ganzen, noch in irgend einem Teile, der Form, wenn diese von ihr Besitz ergreifen will, ausgeht[9]). Weil sie sonach immer in hinreichender Menge vorhanden ist und sich, als in sich grösselos, keiner Expansion oder Contraction entzieht, vielmehr unter der grösseverleihenden Form jede Grösse durchläuft, konnte sie Plato als das Gross- und - Kleine bezeichnen[10]).

So ist die Materie an sich körperlos, grösselos, und natürlich auch eigenschaftslos[11]).

---

[1]) enn. II 4, 7. p. 108, 14 ff.

[2]) S. S. 395. 399. Nach Moderatus sollte jenes ποσόν freilich kein εἶδος sein; s. S. 399 Anm. 2.

[3]) S. S. 395 Anm. 2.

[4]) enn. III 6, 17. p. 240, 6 ff. II 4, 8. p. 109, 12—14.

[5]) enn. III 6, 17. p. 240, 21 (mit E. Seidel, De usu praepositionum Plotiniano. Dissert. Breslau 1886, p. 33 ist hier zu lesen πρὸς αὐτοῦ τοῦ μέγα).

[6]) S. S. 264.

[7]) enn. II 4, 8. p. 109, 15—19. III 6, 16. 17. p. 239, 9—16. 240, 19—20. Vgl. auch Simpl. in phys. I, p. 229, 27 ff.

[8]) enn. II 4, 11. p. 112, 4. III 6, 7. 17. 18. p. 228, 13. 240, 11—16. 241, 24—27.

[9]) enn. III 6, 18. p. 241, 27 ff. Vgl. Aristoteles (S. 237) und Philo (S. 387).

[10]) enn. II 4, 11. p. 112, 6—21. Vgl. III 6, 7. p. 228, 17. VI 6, 3. p. 350, 14.

[11]) Für das letzere vgl. enn. I 8, 10. p. 67, 5. II, 4, 8. 13 u. ö.

Weil jeder Form entbehrend, ist die Materie das Unbestimmte oder Maasslose (ἄπειρον, ἀοριστία), die Beraubung (στέρησις)[1]. Beides knüpft an Plato, zum Teil schon an die Pythagoreer an. Maasslosigkeit und Beraubung sind indessen nicht als Accidentien der Materie zu fassen, sondern machen ihre Natur, ihr Wesen aus, soweit bei dem Wesenlosen von einem Wesen gesprochen werden kann[2]. Denn Accidens kann nur sein, was ein bestimmtes positives Merkmal (λόγος) enthält. Und ferner: wenn die Unbestimmtheit erst als Accidens zu der Materie käme, so müsste diese in sich etwas Begrenztes sein. Das aber widerspricht ihrem Begriff[3].

Als Beraubung und Unbestimmtheit ist die Materie das Nichtseiende (μὴ ὄν)[4]. Die Bezeichnung enthält ihren Sinn durch den Gegensatz. Nicht in dem Sinne ist die Materie ein Nichtseiendes, als ob sie überhaupt nicht wäre, sondern weil sie von dem Seienden — d. h. dem in Wahrheit Seienden oder dem Unveränderlichen, auf welches schon die Eleaten den Begriff des Seienden beschränkt hatten — verschieden ist[5]. Indes ist die Materie auch nicht etwa bloss in der Weise ein Nichtseiendes, wie die Bewegung, welche sich als das noch nicht Seiende, als Übergang zum Sein darstellt und von Plotin als ein in accidenteller Weise Seiendes[6] bezeichnet wird. Sie ist ganz aus dem Sein hinausgeschleudert, nur ein Bild des Seienden, ja noch weniger als ein solches[7]. Sie wird darum auch mit der Penia des platonischen Mythos von der Geburt des Eros zusammengestellt, welche schon Plutarch auf die Materie deutete[8].

Diese ihre negative Natur bewahrt die Materie auch unter den Formen, die in sie eintreten. Sie wird durch dieselben nicht innerlich erfüllt, sondern bleibt auch unter jenen Bestimmungen

---

[1]) enn. II 4, 13—16 u. ö.

[2]) enn. II 4, 13—15.

[3]) enn. II 4, 15. p. 116, 4—10.

[4]) enn. I 8, 3. II 5, 4. 5. III 3, 6. 7. 17 u. ö.

[5]) enn. I 8, 3. p. 58, 22: μὴ ὂν δὲ οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος.

[6]) enn. II 6, 1. p. 123, 4.

[7]) enn. I 8, 3. p. 58, 24—25. II 5, 4. 5. p, 121, 17—29. 122, 5—10. III 6, 7. p. 228, 11—14.

[8]) S. S. 379. Die Citate aus Plotin ebd. Anm. 8.

in sich unbestimmt und blosse Beraubung [1]). Jene Formen nämlich sind, da das Seiende kein Seiendes aus sich fort entlässt, nur der Wiederschein des wahrhaft Seienden. Der Wiederschein muss in etwas anderm aufgefangen werden, da in sich selber nur das wahrhaft Seiende Bestand hat. Aber dieses Aufnehmende hat dem Bilde nur Raum zu gewähren. Es wird durch dasselbe in sich so wenig bestimmt, wie der Spiegel durch die Bilder in ihm, wie der Fels durch das Echo, das von seiner glatten Fläche abgleitet [2]). Wenn die Materie durch den Eintritt der Form in sich eine Veränderung (*ἀλλοίωσις*) erführe, so würde sie ihr Wesen verlieren und nicht mehr die alles Aufnehmende (*πανδεχής*) sein, die sie nicht bloss accidenteller Weise, sondern ihrem Wesen nach ist [3]) und als welche sie Plato im Timaeus beschreibt [4]). So wenig aber die Ideen ihre Natur als wesenhafte Substanzen (*οὐσίαι*), so wenig kann auf der andern Seite die Materie jene ihr eigentümliche Natur verändern [5]). Plotin legt besonderes Gewicht auf diesen Punct, den wir schon als eine Unterscheidungslehre zwischen Peripatetikern und Platonikern kennen lernten [6]), und der sich ausserdem wohl auch gegen die stoische Gegenüberstellung von Materie und Ursache als des Leidenden und des Wirkenden richtet [7]). Er drückt den Gedanken auch in dem Satze aus, dass die Materie u n a f f i c i e r b a r (*ἀπαθής*) sei. Weil dieselbe den in sie eindringenden Formen nur Raum gewährt, nicht durch sie innerlich bestimmt wird, so kann sie durch den Gegensatz dieser Formen auch nichts erleiden. Nur die Gegensätze selber, d. h. die entgegengesetzten Qualitäten, oder auch die Composita aus Form und Materie, die Körper, bekämpfen und zerstören einander. Die Materie dagegen wird durch diesen gegenseitigen Kampf der in ihr befindlichen Spiegelbilder so wenig betroffen, als die Kämpfer das Haus oder die Luft verwunden, worin sie fechten [8]).

Bleiben so die Formen, welche in die Materie eintreten, da

---

[1]) enn. II 4, 16. p. 117, 1 ff.

[2]) enn. III 6, 14. Vgl. III 6, 7. 11.

[3]) So hatte Alexander von Aphrosidias auch die a r i s t o t e l i s c h e Lehre präcisiert; s. S. 297 f.

[4]) enn. III 6, 10. p. 231, 12—30. — [5]) enn. III 6, 10. p. 232, 1—6.

[6]) S. S. 298 u. 375. Die entgegengesetzte Meinung des Aristoteles s. S. 221. 265 Anm. 2. — [7]) S. S. 331.

[8]) enn. III 6, 7—10. 19. Plotin giebt sich viele Mühe, zu zeigen, dass dieses auch Plato's wahre Meinung sei: enn. III, 6, 11—13.

sie dieselbe nicht innerlich erfüllen, in Wahrheit ausser ihr, so ist auch die Teilnahme der Materie an dem Sein in Wahrheit keine Teilnahme. Nicht teilhabend hat sie teil [1]). Selbst Plotin findet diesen Satz einigermaassen verwunderlich [2]).

Aber wie kann die Materie überhaupt noch gedacht werden, wenn ihr Begriff nur durch negative Bestimmungen umschrieben wird? Plotin und mit ihm andere Neuplatoniker greifen hier auf das Auskunftsmittel zurück, dessen schon Plato im Timaeus sich bedient hatte. Es ist ein „unechtes Denken" (συλλογισμὸς νόθος), ein „nichtdenkendes Denken", durch welches die Vernunft die Materie erfasst, d. h. die Vernunft ist hier thätig, ohne dass sie ein Seiendes zu ihrem Objecte hätte, gleich dem Auge, wenn es die Finsternis sieht [3]). Wie die Empfindung der Finsternis nämlich, obwohl nicht durch einen positiven äussern Reiz verursacht, doch eine wirkliche Empfindung ist, sehr verschieden etwa von der Blindheit der Hand, so bleibt auch jene aller Bestimmtheit entkleidete Denkthätigkeit doch immer noch ein wirklicher Gedanke, sehr verschieden von dem Nichtdenken im Sinne der völligen Unthätigkeit.

Soweit steht die Lehre Plotin's durchaus auf platonischer Grundlage. Damit aber wird zugleich der Begriff in Verbindung gesetzt, welcher den Mittelpunct der aristotelischen Lehre von der Materie bildet: der Begriff der Möglichkeit. — Plotin unterscheidet mit scharfer Fixierung aristotelischer Begriffe [4]) zwischen dem Vermögen (δύναμις) und dem der Möglichkeit nach Seienden (τὸ δυνάμει). Ersteres ist die Kraft zur Thätigkeit, als die active Potenz; letzteres wird von dem gesagt, was eine — sei es vervollkommnende oder zerstörende — Form in sich aufnehmen kann, also von der passiven, bloss receptiven Potenz [5]). Ebenso ist zu unterscheiden zwischen dem Act (ἐνέργεια) und dem im Act Befindlichen (τὸ ἐνεργείᾳ). Ersteres ist die Form, letzteres

---

[1]) enn. III 6, 14, p. 237, 23 ff.

[2]) a. a. O. θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται.

[3]) Vgl. oben S. 138, wo auch Anm. 4 die Citate aus Plotin, Simplicius, Chalcidius und Damascius gegeben sind. Über die abweichende Auffassung des συλλογισμὸς νόθος bei Proclus ebend.

[4]) S. S. 224.

[5]) enn. II 5, 1.

das Compositum aus dem Subject [1]) und der darin befindlichen Form [2]). Das in der Potenz Befindliche kann wieder ein doppeltes Verhalten zeigen. Das Subject einer Form nämlich, welches in Rücksicht auf die Aufnahme dieser sich in der Potenz befindet, kann in anderer Beziehung etwas Actuelles sein, wie das Erz, welches actuelles Erz, aber der Möglichkeit nach eine Bildsäule ist [3]). Das trifft zu für alle bestimmten Stoffe. Nur die (erste) Materie, welche nicht bloss dieses oder jenes, sondern alles der Möglichkeit nach ist, ist der Wirklichkeit nach nichts aus dem Gebiete des Seienden [4]). Sie ist nicht ein Seiendes in Möglichkeit zu einem andern Sein, sondern sie ist schlechtweg in der Möglichkeit zum Sein, welches sie erst aufnimmt. Oder bildlich ausgedrückt: sie ist das blosse Verlangen nach dem Sein [5]). In sich ist und bleibt sie das Nichtseiende.

Als blosse Möglichkeit ist die Materie endlich das absolut Unkräftige [6]). Sie tritt dadurch in den contradictorischen Gegensatz zu dem Urwesen und zu den Ideen, welche von Plotin mit der gleichen Annäherung an stoische Begriffe, wie wir sie bei Philo fanden [7]), vorwiegend als wirkende Kräfte gefasst werden [8]). Um nun die Widerstandsfähigkeit und Festigkeit der Körper, ihr Gewicht und ihren Druck, ihre Gewalt beim Stoss u. s. w. nicht als einen Beweis dafür gelten lassen zu müssen, dass der Materie eigenes Wirken und demnach wahres Sein zukomme, erklärt er diese Erscheinungen nicht für Kraft, sondern für Unkraft, für das Unvermögen, sich in sich selbst zu halten. Darum sei das bewegliche Feuer, welches sich der Natur des Körperlichen beinahe entziehe, weit mehr ein Seiendes, als die nur leidende Erde [9]).

So gelingt es der plotinischen Dialektik, den platonischen und den aristotelischen Begriff der Materie mit einander zu ver-

---

1) *ὑποκείμενον, τὸ δυνάμει.*

2) enn. II 5, 2. p. 119, 26 ff.

3) enn. II 5, 2. p. 119, 3 ff.

4) enn. II 5, 4. 5. S. auch S. 403 Anm. 5.

5) *ὑποστάσεως ἔφεσις*, enn. III 6, 7. p. 228, 14.

6) enn. II 9, 8. p. 142, 30—31.

7) S. S. 381.

8) Vgl. Zeller III [2] b, 528 f.

9) enn. III 6, 6. p. 226, 21 ff. Vgl. übrigens schon Arist. de gen. et corr. I 3, 318 b 29—33; II 8, 335 a 18 ff.

einigen. Freilich fallen alle die sachlichen Bedenken, welche gegen den aristotelischen Begriff der Materie erhoben wurden [1]), diesem plotinischen gegenüber doppelt schwer in das Gewicht. Hatte Aristoteles, durch das Bedürfnis einer concreten Naturerklärung gezwungen, den Begriff einer absoluten Potenz, einer Vorbedingung, die, ohne wirklich zu sein, doch etwas Anderes bedingt, bei der Einzeldurchführung wesentlich modificiert [2]), so tritt an Plotin jenes Bedürfnis überhaupt nicht heran. Der wissenschaftlichen Naturforschung völlig fremd, ringt er ausschliesslich mit dem Probleme, die Stellung des Endlichen zum Unendlichen und den Hervorgang des Sinnfälligen aus dem Intelligibeln zu bestimmen. Darum ist er zufrieden, wenn er die vermeintliche substantiale Wirklichkeit der körperlichen Natur, in welcher Materialismus und Sensualismus das einzige Sein erblickten, möglichst aller Realität entkleidet hat. Dass die eigentümliche Wirkungsweise der sinnlich erscheinenden Körper auch in der Eigentümlichkeit ihres materiellen Substrates begründet sein müsse, dieser Gedanke liegt ihm um so ferner, da er diese ganze Körperwelt zu einem blossen Schattenspiel verflüchtigt. Noch deutlicher wird dieses werden, wenn wir die Art des Hervorganges der Materie betrachten. Zuvor indes möge die Lehre Plotin's von der intelligibeln Materie kurz gestreift werden. Im Systeme Plotin's ist die Bedeutung der intelligibeln Materie eine weit höhere, als im ursprünglichen Platonismus oder bei Aristoteles. Sie verträgt darum nicht eine bloss anhangsweise Betrachtung.

2. Wie Plato, die ältere Academie und die Neupythagoreer in den Ideen bezw. Idealzahlen, Aristoteles in den Begriffen ein unbestimmtes und ein bestimmtes Element unterschieden und beide als Materie und Form entgegensetzten, so unterscheidet auch Plotin in der intelligibeln Welt das Unbestimmte und Gemeinsame oder die Materie und das Besondere oder die Form [3]). Jene ist das Unbestimmte und Ungeformte, welches übrig bleibt, wenn wir von der Vielförmigkeit der Idealwelt abstrahieren, und welches daher diesen Formen als das zwar nicht zeitlich, wohl aber der Natur nach Frühere vorangeht [4]). Wie überhaupt die intelligibele Welt Urbild der Sinnenwelt ist, so muss auch die

---

[1]) S. S. 250 ff. — [2]) S. S. 257 ff. — [3]) enn. II 4, 4.

[4]) enn. II 4, 4. p. 105, 31: *τὸ πρὸ τούτων ἄμορφον καὶ ἀόριστον.*

diesseitige Materie in einer jenseitigen ihr Vorbild haben [1]). Es ist dieselbe Auffassung, zu der man von den gleichen Voraussetzungen aus schon in der neupythagoreischen Schule gelangt war [2]). Auch die Fassung der Materie in den Ideen und (Ideal-) Zahlen als der unbestimmten Zweiheit, der Form in ihnen als des Einen, ist dem Plotin nicht fremd [3]).

Beide Materien zeigen im übrigen die Unterschiede des Idealbildes und der Nachahmung. Jener dunkle Grund [4]) der Idealwelt ist im Gegensatz zu der Materie des Sinnfälligen in Wahrheit seiend. Denn was der Materie des Diesseits voraufgeht, ist das Seiende; sie selbst als verschieden vom Seienden, und zwar nach unten hin verschieden, ist darum ein Nichtseiendes. Was dagegen der intelligibeln Materie voraufgeht, ist ein Überseiendes, jenseits des Seienden Liegendes, sie selbst als das dem Range nach Nächstfolgende darum ein Seiendes [5]). Ebenso ist nur die diesseitige Materie Substrat des Wandels und der Veränderung, die jenseitige dagegen ist in wandelloser Ruhe von den idealen Formen erfüllt, denen sie sich ganz hingegeben hat, und die ihr selbst intelligibeles Leben verleihen [6]). Eine Trennung der Form von der Materie ist bei ihr nur durch die Abstraction des Denkens möglich. Dort findet nicht, wie im Diesseits, eine Überführung der Möglichkeit in die Wirklichkeit statt, sondern alles ist ewiges Leben, ewige Energie [7]). An dieser intelligibeln Materie haben auch die Dämonen, wie Eros, Anteil, die von den groben Körperstoffen frei sind [8]). Damit berührt es sich, wenn Plotin auch der Seele eine Art von Lichthülle zu-

---

[1]) enn. II 4, 4. 15. p. 105, 19—21. 116, 15. — [2]) S. S. 394.

[3]) enn. V 4, 2. p. 179, 10. Über die Zahlenlehre des Plotin vgl. Zeller III[3] b, 526 f. — [4]) enn. II 4, 5. p. 106, 4—12.

[5]) enn. II 4, 16. p. 117, 22—25 (statt ἕτερον ὂν πρὸς τῷ καλῷ ist mit Seidel a. a. O. S. 37 f. zu lesen: πρὸς τὸ κάτω). Die intelligibele Materie ist darum οὐσία, was die Stoiker fälschlich von der Materie der Körperwelt behaupteten: enn. II 4, 5. p. 106, 20—23.

[6]) enn. II 4, 3. 5. p. 104, 27—31. 106, 15—19. 23—28.

[7]) enn. II 5, 3. Wenn es enn. III 8, 11. p. 275, 16 heisst, der Nus sei eine δύναμις εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα, so ist das zunächst nur von der menschlichen Vernunft gesagt, wie der Vergleich mit dem Sehvermögen zeigt, und findet auf den absoluten Nus nur im Sinne einer logischen Zerlegung Anwendung. Ausserdem ist hier der von Plotin zwischen δύναμις und τὸ δυνάμει gemachte Unterschied (S. S. 407) zu beachten.

[8]) enn. III 5, 6. p. 213, 27—214, 10 (vgl. auch III 5, 7).

schreibt, die leuchtend und wärmend aus ihr ausstrahle und den materiellen Körper gestalte. Der moderne Spiritismus hat hier für eine seiner Grundansichten antike Vorgänger an den Neuplatonikern; noch mehr freilich als an Plotin an den gleich zu behandelnden spätern Anhängern der Schule [1]).

3. Die Frage nach dem Ursprung der Materie beantwortet Plotin abweichend von Plato und Aristoteles. Sein System des dynamischen Emanatismus [2]) bietet, wie das System der Stoiker und das der Neupythagoreer, auch für die Ableitung der Materie aus dem Einen Platz. Aus dem obersten Einen stammt als dessen erstes Erzeugnis der Nus, in welchem an die Stelle der ewigen Ruhe des Ersten, welches, über das geteilte Denken erhaben, sich gewissermaassen in sich selbst fühlt, eine in bewusstem Denken sich vollziehende Erfassung des Ursprungs tritt [3]). Aus dem Einen müssen daher auch die beiden Elemente der Idealwelt, die unbestimmte Materie und die Vielförmigkeit dieser, als Entfaltung des dort in absoluter Einheit Verbundenen stammen. Wir brauchen hier nicht weiter zu verfolgen, wie Plotin den unendlichen Reichtum der idealen Formen aus dem Abgrunde des ersten Ursprungs hervorgehen lässt. Für uns kommt nur seine Lehre vom Ursprung der Materie inbetracht. Die Unbegrenztheit des Seins, welche das Wesen der idealen Materie ausmacht, erscheint ihm als das Erzeugnis der Unbegrenztheit der Macht und Ewigkeit des Einen [4]). Aus dem Nus geht auf dem Stufenwege vom Vollkommnen zum Unvollkommneren [5]) die Weltseele, aus dieser die Sinnenwelt hervor [6]). Jede Kraft muss durch eine notwendige Naturwirkung [7]) eine minder mächtige Kraft erzeugen. Das Erzeugnis wird um so unkräftiger sein, je weiter es von der obersten Ursache absteht. So wird die letzte Stufe absolute Unkraft sein, unter der es kein Schwächeres mehr giebt und bei der deshalb das Hinabsteigen ein Ende findet [8]). Oder in einem, auch andern emanatistischen Systemen geläufigen Bilde: wie das Licht, das rings um eine Lichtquelle aufleuchtet,

[1]) enn. I 1, 6. p. 7, 28-8, 2. ebd. c. 8, p. 9, 3—6. VI, 4, 15. p. 322, 32-34. S. unten S. 418. — [2]) vgl. Zeller III[3] b, 506 ff.

[3]) enn. V 4, 2. — [4]) enn. II 4, 15. p. 116, 11—13.

[5]) ein Grundprincip der neuplatonischen Weltanschauung, das sich im Keime schon bei Aristoteles findet; vgl. de gen. et corr. II 10, 336 b 26 ff.

[6]) die ja auch bei Plato der Seele gegenüber das Spätere ist; Tim. p. 36 D.

[7]) vgl. enn. II 9, 8. p. 142, 31—32. — [8]) enn. II 9, 8. p. 142, 30—31.

mit der zunehmenden Entfernung immer mehr an Helligkeit abnimmt, bis es zuletzt in Finsternis übergeht, so muss auch das letzte Erzeugnis in der Entwicklung des Seienden Finsternis, d. h. völlige Bestimmungslosigkeit, sein [1]). Diese absolute Unkraft, diese Finsternis, ist die Materie der Sinnenwelt.

Der Process, durch den die Materie aus der Weltseele hervorgeht, hat aber seinen Grund in dem Verlangen der Seele, sich einen Körper zu erzeugen. Denn da sie, von der Einheit noch weiter entfernt als der Nus, der Vielheit zustrebt, so begehrt sie nach einem körperlichen Ort, in welchem sie sein und das in ihr Enthaltene auch räumlich auseinander legen könne. Je weiter nämlich die Entwicklung sich von dem Einen entfernt, desto grösser wird der Trieb zur Vielheit und zur Zerteilung. Nachdem diese Mannigfaltigkeit auf dem Gebiete des intellectuellen Seins ihren höchsten Grad in der Seele erlangt hat, ist eine weitere Zerteilung nur noch dadurch möglich, dass die Begriffe räumlich ausgedehnt und räumlich vervielfältigt werden. Darum muss jetzt aus der Seele die Körperwelt hervorgehen. Um diesen Übergang des Immateriellen in das Materielle noch mehr zu vermitteln und über den Widerspruch hinwegzutäuschen, der darin liegt, dass blosse Intensitätsunterschiede eine qualitative Verschiedenheit bewirken sollen, unterscheidet Plotin eine doppelte Seele, die obere, die dem Nus zugewandt ist, und die niedere oder die Natur (φύσις), von der die Körperwelt ausgeht [2]). — Körper aber sind nicht möglich ohne die Materie als ihr Substrat. Nur an der Materie können die Formen in räumlicher Ausdehnung erscheinen; ohne sie würden dieselben unräumliche Begriffe bleiben [3]).

So bringt das Verlangen der Natur zuerst — in unzeitlichem Prius [4]) — die Materie als den Ort ihrer Wirksamkeit hervor. In-

[1]) enn. IV 3, 9. p. 18, 21—23. Vgl. III 6, 18. p. 242, 16 u. 5.

[2]) Vgl. Zeller III[3] b, 539 ff.

[3]) Vgl. enn. IV 3, 9. p. 18, 17 ff., ferner enn. II 4, 12. p. 112, 32 ff. II 7, 3. p. 130, 14 ff. III 6, 17. 18. p. 240, 8 ff. 242, 9 ff. IV 7, 18. p. 122, 16 ff. u. s. w. Der Gedanke des Plotin wird erläutert durch Simpl. in phys. I, p. 231, 30. Der Begriff einer Grösse von drei Ellen, heisst es dort, ist nicht selbst schon gross, der der Dreizahl nicht discontinuierlich. Masse und das Auseinander kommt jenen λόγοι erst durch den Fortgang (πρόοδος) zum Werden und zur äussersten Stufe zu, d. h. durch den Eintritt in die Materie.

[4]) enn. IV 3, 9. p. 18, 14.

dem sie dann das Dunkel des Stoffes durch ihr Licht erhellt, entsteht die Sinnenwelt. Die Natur nämlich, als ein vernünftiges Wesen (λόγος)[1]), sucht zu schauen. Da sie aber schwächer ist als die Seele, kann sie nicht, wie diese, durch die reine Betrachtung (θεωρία) zum Schauen gelangen; sie schaut, indem sie schafft (πρᾶξις), wie wenn der Mathematiker dadurch betrachtet, dass er die Umrisse der Figur im Betrachten zieht[2]). Dieses Bilden und Schauen der Natur ist nicht, wie das Schauen der Seele, ein helles Denken. Es gleicht der Traumphantasie des Schlafenden[3]). Bei demselben geht die Natur nicht aus sich heraus, sondern bei ihrem Schauen gleiten die Umrisse der Körper von selbst ins Dasein[4]), wie denn überhaupt nach Plotin's Lehre das Niedere aus dem Höhern hervorgeht, nicht dadurch, dass dieses aus sich herausgeht, sondern als dessen mit Notwendigkeit zum Bestande kommender Wiederschein.

Durch jene schaffende Thätigkeit der Natur nun werden die Begriffe in der Materie verwirklicht[5]). Diese in der Materie befindlichen, von den abstracten Verstandesbegriffen, welche in den Definitionen auseinandergelegt werden, verschiedenen[6]) schaffenden Begriffe[7]) entsprechen im ganzen den λόγοι σπερματικοί der Stoiker[8]). Nur erscheinen sie bei Plotin minder wesenhaft, als bei jenen und werden nicht körperlich, sondern unkörperlich gefasst. Als Spiegelbilder nämlich bestehen sie nicht in sich, sondern nur durch die stets erneute Ausstrahlung der Ideen. Unkörperlich aber sind sie, da nach Plotin auch die Körper durch unkörperliche Kräfte wirken[9]). Denn jene Begriffe und Kräfte, obgleich an der Materie, schliessen doch nicht selbst wieder Materie in sich ein, wie die Pneumaströmungen, in denen die Stoiker das Wesen der Kraft sahen.

---

[1]) enn. III 8, 2. p. 265, 15. — [2]) enn. III 8, 4. p. 266, 19.

[3]) enn. III 8, 4. p. 267, 1—3. Moderne Analogien drängen sich von selbst auf. Sie sind zumeist direct oder indirect vom Neuplatonismus beeinflusst.

[4]) enn. IV 8, 4. p. 266, 20—21.

[5]) enn. IV 3, 11. p. 20, 31 ff.

[6]) enn. II 7, 3. p. 130, 14—16.

[7]) γεννητικοὶ λόγοι enn. II 3, 16. p. 100, 32 f. Auch von den ἐν σπέρμασι λόγοι (z. B. IV 3, 10. p. 19, 27), dem λόγος σπερματικός (z. B. V 9, 9. p. 224, 31) u. dergl. ist bei Plotin die Rede, doch mit Beschränkung auf das Organische.

[8]) Vgl. Zeller III[3] b, 555 f. Heinze, S. 315—321. Bouillet I 101, 1. 188. 189.

[9]) enn. IV 7, 9. p. 114, 1 ff.

Weil so die Welt aus der Weltseele entsprungen ist, so ruht sie in ihr, die sie trägt. Nicht die Welt beherrscht die Seele, sondern diese jene [1]). Die nach ewigem Gesetze erfolgende Entwicklung der Seelenwelt bleibt in Harmonie mit der Entwicklung der Körperwelt [2]).

Auch in der Lehre Plotin's von dem Hervorgange der Materie zeigt sich dasselbe Unvermögen des Rationalismus, mit den Mitteln der menschlichen Vernunft aus dem einen Princip alles als notwendige Entwicklung desselben zu deducieren, welches wir schon beim Neupythagoreismus constatieren mussten [3]). Dass über die Vielheit der Begriffe hinaus noch die an die Materie gebundene räumliche Ausdehnung und individuelle Vielheit möglich sei, ist eine Thatsache, die Plotin stillschweigend aus der Erfahrung herübernimmt und für sein System verwertet, ohne dass es ihm gelänge, ihre innere Notwendigkeit a priori abzuleiten. Und dass nun gar infolge des Verlangens der Seele oder der Natur, sich mit ihrem Formeninhalt räumlich auszudehnen, die Materie als Aufnahmeort plötzlich da ist, erinnert einigermaassen an jene Theorien, denen die Lunge die Objectivation des Atmungsbedürfnisses, der Magen die Objectivation des Verdauungsbedürfnisses ist. Zu solchen Auskunftsmitteln musste Plotin greifen, weil er die Schöpfung nur als Naturnotwendigkeit [4]), nicht als Wirkung der bewussten und freien Thätigkeit Gottes zu fassen weiss. Von dem innerlich Widersprechenden des so gewonnenen Begriffes der Materie, auf das schon oben hingewiesen wurde, soll hier nicht weiter geredet werden.

4. Aus der Stellung, welche die Materie in der Entwicklung des Seienden einnimmt, erklärt sich das Wertverhältnis, welches ihr bei Plotin zugelegt wird. Weil sie, verschieden vom Seienden, das Nichtseiende ist, so muss sie, da das Gute mit dem Seienden identisch ist, ja noch über ihm steht, das Böse sein [5]).

---

[1]) enn. IV 3, 9. p. 18, 33 ff.

[2]) enn. IV 3, 12. p. 21, 28 ff.

[3]) S. S. 397 f.

[4]) Vgl. Zeller III [3] b, 496 f.

[5]) enn. I 8, 3. p. 58, 16 ff. VI 7, 28. Zum Folgenden vgl. auch Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien. München 1858. S 127 ff.

Und da nur das Gestaltete schön ist, so ist die Materie das Hässliche [1]).

Das Böse nämlich sieht Plotin in dem Maasslosen und Unbeständigen, in dem Mangel und der Bedürftigkeit, in dem Fehlen einer festen Begründung in sich, wie sie dem wahrhaft Seienden eigen ist und durch die völlige Selbsthingabe an jenes auch von dem Niedrigerstehenden gewonnen wird [2]). Die Materie, die ihrem Wesen nach Maasslosigkeit und Unbeständigkeit ist, ist darum auch ihrem Wesen nach böse. Das Böse ist keine Eigenschaft an ihr, sondern ihre Natur [3]). Darum bleibt die Materie, die auch unter der Form ihre Natur als Maasslosigkeit und Beraubung beibehält [4]), auch unter der Form böse und hässlich [5]).

Aus der Materie als dem Urbösen stammt alles Üble und Böse, wie aus der Gottheit alles Gute. Während sie das Böse ist, sagen wir, dass das Andere durch sie böse werde [6]), indem es von ihr Maasslosigkeit und Unbestimmtheit annimmt, von ihrem Dunkel verdunkelt wird [7]). Darum ist die Materie der Grund des Übels und des Bösen zunächst in der Körperwelt [8]). Durch ihre Schwäche verdirbt sie die begrifflichen Formen, welche aus der Weltseele in sie eintreten [9]) Ebenso hat in der Seele das Böse nicht ursprünglich seinen Sitz. Reine Geistessünden, wie z. B. den Hochmut, kennt Plotin nicht, behandelt sie wenigstens nicht und sucht sie nicht zu erklären. Auch der Seele erwächst das Böse nur durch die Hinneigung zur Körperwelt [10]). Die Materie behindert und schwächt die Seele und lässt sie nicht zur vollen Entfaltung ihrer Kräfte kommen [11]). Wir sind nicht böse durch uns selbst, sondern das Böse ist vor uns da [12]).

[1]) enn. I 6, 2. p. 45, 33 ff.

[2]) enn. I 8, 3. p. 58, 29 ff. I 8, 5. p. 61, 6 ff. u. ö.

[3]) enn. I 8, 3. 10. p. 59, 2—4. 67, 15—20.

[4]) S. S. 405 f.

[5]) enn. II 4, 16. p. 117, 13—22.

[6]) enn. I 8, 3. p. 59, 4—6.

[7]) enn. I 8, 8. p. 66, 1—5.

[8]) enn. I 8, 4. p. 59, 27 ff., wo die Worte *οὐ πρῶτον* von Müller und Volkmann mit Unrecht als interpoliert betrachtet werden.

[9]) enn. II 3, 16. p. 101, 8—9.

[10]) enn. I 8, 4. 8. 12. p. 60, 1 ff. 66, 5—8. 68, 13—14.

[11]) enn. I 8, 14. p. 70, 19—29. Über den anscheinenden Widerspruch damit in der Abhandlung gegen die Gnostiker (enn. II 9, 4) vgl. Zeller III[3] b, 552, 6.

[12]) I 8, 5. p. 61, 25—27. Vgl. I 8, 14. p. 70, 29 f.

Durch das Böse in der Welt aber wird deren Vollkommenheit, die Plotin gegen die Gnostiker ausführlich verteidigt [1], nicht aufgehoben. Denn ohne Gegensätze wäre die Welt nicht möglich. Darum muss sie gemischt sein aus der Vernunft, die das Gute, und der Notwendigkeit oder der Materie, die das Üble bringt [2]. Und ferner, wenn das Gute nicht allein sein will, so muss es aus sich herausgehen; dieses Herausgehen aber muss wieder bei dem Bösen, der Materie, enden, da ja auf jedes Erste ein Letztes folgen muss [3]. Jener den Göttern verhasste [4] Abgrund des Bösen und Hässlichen, die Materie, liegt ja auch nicht offen vor Augen. Er ist überdeckt durch die Formen, die aus dem Guten gekommen sind. Das Böse ist so, wie ein Gefangener, mit goldenen Fesseln umgeben, damit die Götter es nicht sehen, die Menschen aber durch die Bilder des Schönen zur Erinnerung an das Schöne erhoben werden [5]. So strebt doch alles nach dem Guten. Ja die Materie selbst, wenn sie empfinden könnte, würde nach dem Guten und damit nach ihrer Selbstvernichtung verlangen [6].

Die Lehre Plotin's von der Materie als dem Urbösen bestimmt nun auch seine ganze Ethik. „Das Entscheidende für den sittlichen Zustand des Menschen ist die Abkehr vom Sinnlichen; mit dieser ist die Hinwendung zum Übersinnlichen unmittelbar, als ihre natürliche Folge, gegeben, und es bedarf keiner besondern Einwirkung des Willens auf sich selbst, keines weitern innern Processes, um dieselbe hervorzubringen, sondern sobald das Hindernis weggeräumt wird, welches die sinnliche Neigung der naturgemässen Thätigkeit der Seele in den Weg legt, so tritt diese wieder ein, und die Seele nimmt die Richtung auf's Übersinnliche mit der gleichen Sicherheit und Notwendigkeit, mit der etwa ein Luftballon in die Höhe steigt, wenn man die Stricke löst, welche ihn zurückhielten" [7].

---

[1]) enn. II 9.

[2]) enn. I 8, 7. p. 64, 1 ff. (nach Plat. Theaet. 176 A und Tim. 48 A).

[3]) enn. I 8, 7. p. 64, 17—23.

[4]) enn. V 1, 2. p. 143. 4—5.

[5]) enn. I 8, 15 Schl.

[6]) enn. VI 7, 28. p. 399, 17 ff. Es ist eine poetische Ausmalung aristotelischer Gedanken; vgl. oben S. 263 und die Ausführungen Plutarch's, S. 380.

[7]) Zeller III [3] b, 599.

So ist die ethische Betrachtung der Materie, welche wir bei Plato begonnen, bei Philo, den Platonikern und Neupythagoreern fortgeführt fanden, bei Plotin zu ihrer vollen Entfaltung gelangt, ohne dass indes bei ihm, wie bei Philo und dessen Geistesverwandten, die metaphysische Durcharbeitung des Begriffes vernachlässigt würde.

b. Die spätern Neuplatoniker.

Über Plotin ist die neuplatonische Schule im wesentlichen nicht hinausgekommen. Die Begriffsmythologie der Emanationsstufen zwar und die trübe Beimischung theurgischen Aberwitzes sind von den Spätern bekanntlich immer weiter auf die Spitze getrieben; aber neue grundlegende philosophische Gedanken suchen wir bei diesen vergebens.

Über den Begriff der Materie hatte Porphyrius, der Lieblingsschüler Plotin's, ein eigenes Werk in sechs Büchern geschrieben [1]). Er scheint darin seinen Gegenstand, wie Aristoteles und zum Teil auch Plotin es liebten, nicht nur systematisch, sondern auch historisch-kritisch behandelt zu haben. So weit wir aus den unbedeutenden Trümmern dieser Schrift und aus sonstigen gelegentlichen Bemerkungen ersehen, beschränkte sich Porphyr auch hier darauf, die Ansichten seines Lehrers schlicht und klar auseinanderzusetzen [2]). Wenn Plotin den Dämonen Anteil an der

[1]) Suidas s. v. Πορφύριος. — Aus der Schrift ist uns bei Simpl. phys. I, p. 230, 36 ff. und 231, 7—24 Einiges teils auszüglich, teils wörtlich erhalten, letzteres, wie schon oben S. 395 Anm. 7 gezeigt wurde, ein Citat des Porphyrius aus Moderatus. Aus unserer Schrift ist wohl auch die Anführung des Porphyrius über die platonische Materie bei Simpl. in phys. III, p. 453, 31—454, 16 entnommen (wo aber die Worte ἐν τῷ Φιλήβῳ schon in das Citat zu ziehen sind).

[2]) Vgl. Zeller III[3] b, 646. Eine kurze Zusammenfassung der plotinischen Lehre von der Materie giebt Porphyr. sent. ad intell. duc. 21, wozu Creuzer (Vorrede zur Didot'schen Plotin-Ausgabe, S. XXVIII) die hauptsächlichsten Parallelen aus Plotin zusammengestellt hat. Gegen Atticus suchte Porphyr zu beweisen, dass Gott nicht erst in der Zeit eine ungeordnete Materie geordnet habe (Procl. in Tim. 119 B ff.; vgl. 116 C. Philopon. de aetern. mund. VI 8. 10. 14. 25. Vgl. Schäfers, Über ein Fragment aus dem Commentar des Porphyrius zu Plato's Timaeus. Progr. von Hedingen. Sigmaringen 1884.) Dieselbe stammt vielmehr aus dem νοητόν als dessen letzter Niederschlag (Procl. a. a. O. 133 F); Gott ist Ursache auch der Materie (Procl. a. a. O. 139 A. 119 B ff.). Diese Materie des Sinnfälligen ist ein Schatten der intelligibeln Materie; sie hat nicht mehr, wie jene, wahrhaft teil an dem Einen und den Ideen, sondern ist nur durch die Abspiegelung der letztern geschmückt (Simpl. in

intelligibeln Materie zuschrieb [1]) und auch die Seele durch Licht- und Wärmeausstrahlung den Körper formen liess, so kommt Porphyr zu der Vorstellung von einem pneumatischen Lichtleib, welcher unsere Seelen umgebe, und den dieselben bei ihrem Hinabsteigen aus den Sternsphären mitgebracht haben sollen [2]). Iamblich [3]), Hierocles [4]), Syrian [5]), Proclus [6]) u. a. sind ihm hierin gefolgt.

Mit der plotinischen Lehre von der Materie verbindet Iamblich den Neupythagoreismus [7]). Wie dieser, führt er die Materie des Sinnfälligen auf die Zweiheit zurück [8]). Von der sinnlichen Materie unterscheidet er, wie Porphyr [9]), neben der intelligibeln auch eine mathematische Materie [10]), welcher gleichfalls die Prädicate des Bösen und Hässlichen noch nicht zukommen [11]).

---

phys. I, p. 231, 2—5). Durch die formlose Materie ist auch die Welt dunkel, durch die Verbindung mit den Ideen schön und begehrenswert (de antro nymph. 5—6). In den Begriffen verhält sich die Gattung zur Differenz, wie die Materie zur Form (Porphyr. isag. p. 11, 12—17. 15, 6—7 Busse. Vgl. Philopon. in phys. I, p. 130, 11—12 Vitelli). Auch über die mathematische Materie hatte Porphyr gehandelt (Procl. in Eucl. elem., prol. II, p. 56, 24 Friedlein).

[1]) S. S. 411. Vgl. auch schon Plutarch de fac. in orb. lun. c. 28, p. 943 A, wo als Teile des Menschen Geist, Seele und Leib unterschieden werden, von denen der letztere der Erde, die zweite dem Monde und der erste der Sonne entstammt. Über jene ätherischen Mondbewohner ebd. c. 25, p. 940 B ff.

[2]) Porphyr. sent. 32. Procl. in Tim. 311 A.

[3]) Procl. in Tim. 311 B. 321 A. 324 D.

[4]) Hierocl. in carm. aur. c. 26 u. 27, bei Mullach. Fragm. phil. Graec. I, p. 478 f. 483. — [5]) Syrian. in met. XIII, 881 a 36—b 13. b 28—32.

[6]) Vgl. Zeller III [3] b, 814.

[7]) in Nicom. arithm. intr. p. 4 D Tennul. versichert Iamblich, er wolle nichts Neues bringen, sondern nur die alte pythagoreische Weisheit. — Vgl. Zeller III [3] b, 700 ff. — [8]) Vgl. oben S. 399 Anm. 5. — [9]) S. S. 417 Anm. 2 Schl.

[10]) Iambl. περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος bei Villoison, Anecdot. Graec. II (Venet. 1781), p. 190 o. (hier ist zwar vom πεπερασμένον und ἄπειρον im Intelligibeln, Mathematischen und Sinnfälligen die Rede; aber wenigstens das mathematische Unbegrenzte wird p. 191 und 192 auch als ὕλη bezeichnet). Über die unsichere Stellung des Mathematischen hei Iamblich vgl. Zeller III [3] b, 701.

[11]) Iambl. a. a. O. p. 191. 192: das Princip der Vielheit in den Zahlen ist nicht böse oder hässlich, ebensowenig wie das Eine, das über dem Schönen und Guten sowie über dem Seienden steht. Alles dieses tritt erst in dem auf, was von diesen Principien abgeleitet ist; zuerst das Sein in den Zahlen, dann Schönheit und Güte in den geometrischen Wesenheiten, die κακία endlich erst in dem, was an vierter und fünfter Stelle folgt (es ist nicht klar, ob damit

Den Ursprung der sinnlichen Materie scheint Iamblich nicht mit Plotin aus einer Abschwächung der untersten geistigen Kraft, sondern, wie später Proclus, unmittelbar aus dem obersten intelligibeln Sein herzuleiten [1]). Dieselbe Auffassung vom Ursprung der Materie begegnet uns in der Schrift von den ägyptischen Mysterien, welche von Proclus dem Iamblich zugeschrieben wird [2]). Diese Schrift redet auch von einer reinen und gött-

---

Seele und Körper gemeint sind, oder die Zahlen in der Musik und der Astronomie, die a. a. O. p. 192 unten, 193 m., in Nicom. ar. intr. p. 8 A ff. auf die der Arithmetik und der Geometrie folgen). — Dagegen ist der materielle Körper eine Fessel der Seele: protrept. c. 21, p. 358 Kiessling (das Fragment des Iambl. bei Stob. ecl. I, p. 882 ff. berichtet p. 896 nur über die Ansichten des Numenius u. s. w., ohne die eigene Meinung des Iamblich anzugeben).

[1]) Das ergiebt sich aus folgender Combination. Iambl. in Nicom. ar. intr. p. 111 C leugnet, dass der Demiurg (über denselben vgl. Zeller III [3] b, 692, 2) die Materie erzeugt habe; vielmehr habe er dieselbe, die gleichfalls ewig sei, übernommen und nach dem Vorbild der Zahlen durch Formen und Begriffe gestaltet (d. h. von Ewigkeit her; vgl. Procl. in Tim. 116 C). Andererseits aber ist nicht zu bezweifeln, dass Iamblich, wie alle Neuplatoniker, auch die Materie zu dem rechnet, was aus dem Ersten hervorgegangen ist. Ist also die Materie nach Iamblich nicht eine spätere Entwicklungsstufe als der Demiurg, andererseits aber doch dem wahrhaft Seienden entstammt, so kann er sie nur aus den allgemeinen Principien des Intelligibeln abgeleitet haben. — Ihre volle Bestätigung würde diese Ansicht finden, wenn wir die Schrift von den Mysterien mit Proclus wirklich dem Iamblich zuschreiben dürften; s. folg. Anm.

[2]) De myster. VIII 3, p. 265, 5—10 Parthey (vgl. VIII 1, p. 260, 8): „Die Materie hat der Gott hervorgebracht, indem er von der οὐσιότης die ὑλότης abspaltete. Diese übernahm dann der Demiurg und bildete von ihr, der lebensfähigen, zum Teil die einfachen und leidenslosen Gestirnsphären, während er den äussersten Teil derselben zu den dem Werden und Vergehen unterworfenen Körpern formte.“ So der angebliche ägyptische Hermes. Nun berichtet Proclus in Tim. 117 F, Iamblich erzähle, dass auch Hermes die οὐσιότης von der ὑλότης ableite. Neben der von Thomas Gale in seiner Ausgabe (Oxford 1678) zu Anfang der Testimonia abgedruckten handschriftlichen Notiz (die sich aber nicht bloss in Einer Handschrift findet, wie Zeller III [3] b, 715, 1 annimmt, sondern nach Bandini I, p. 496 b im cod. Laur. plut. X, 32 — A bei Parthey —, nach Parthey p. VI seiner Ausgabe im Voss. 22, nach Fabricius Bibl. Lat. ed. Harless V, p 762 Note r im Taurinensis und Vindobonensis, und so wahrscheinlich auch noch in andern), nach welcher Proclus in seinem Commentar zu den Enneaden des Plotin das fragliche Werk dem Iamblich beilegte, haben wir hier also ein neues, übrigens schon von Christoph Meiners (der freilich Iamblich's Urheberschaft bekämpft) in den Comment. soc. Reg. Gottingens. IV (1782) p. 77 beachtetes Zeugnis dafür, dass Proclus wirklich ene Ansicht über die Provenienz der Schrift hegte.

lichen Materie in der Welt, die von dem Vater des Alls herstammt und darum — in Tempeln und Opfergaben — einen würdigen Aufenthalt der Götter abgiebt [1]). Gegenüber der Ansicht Plotin's von der Materie als dem Urbösen zeigt sich hier eine Wendung in der Wertschätzung der Materie, welche die Ansicht des Proclus vorbereitet.

In vereinfachter Gestalt, auf die Grundzüge beschränkt, begegnet uns die neuplatonische Lehre von der Materie bei dem Alexandriner Hierocles, dem Schüler Plutarch's von Athen [2]). Hierocles bekämpft vor allem die dualistische Ansicht mancher Platoniker, dass der Weltbildner die Welt aus einer neben ihm von Ewigkeit her vorhandenen Materie in der Zeit geformt habe [3]). Die Welt mit Einschluss der Materie ist ihm ein ewiges Erzeugnis Gottes. Folgt er hierin der gewöhnlichen neuplatonischen Ansicht, so geht er über diese hinaus durch die Bestimmung, dass der Bestand der Welt und also auch der Materie ein Werk des göttlichen Willens sei [4]). Principiell freilich verwirft auch er nicht die Anschauung Plotin's [5]), welcher die Schöpfung als einen naturnotwendigen Act betrachtet [6]). Im übrigen legt Hierocles besonderes Gewicht auf die ethische Seite der Lehre. Durch Wahrheit und Tugend sollen wir unsere Seele und den dieselbe umgebenden Lichtleib [7]) reinigen von dem irdischen Rost, der sich infolge der Berührung mit der Materie ansetzt [8]).

---

[1]) de myster. V 23, p. 232, 16—233, 9. Natürlich hält auch unsere Schrift im übrigen an der Ansicht fest, dass Vergänglichkeit und Unvollkommenheit von dem Eintritt in die Materie herrühre; vgl. I 18, p. 55, 3–56, 5.

[2]) Dass Plutarch mit vielen andern neuplatonischen Interpreten auch die Lehre von der Materie im platonischen Parmenides dargestellt fand, ist schon S. 193 Anm. 1 bemerkt worden.

[3]) in der Schrift über die Vorsehung, Phot. cod. 214, p. 172 a 22—26. cod. 251, p. 460 b 23—461 a 23. 461 b 6—9. 463 b 34—38 Bekker; in carm. aur. c. 1, p. 419 b f. Mullach. S. oben S. 144.

[4]) Phot. cod. 214, p. 172 a 25–26. cod. 251, p. 461 b 8—9. Hierocl. in carm. aur. c. 1 p. 419 b oben.

[5]) S. S. 414.

[6]) Das ergiebt sich aus den Gründen, die Hierocles bei Phot. cod. 251 p. 461 a 8—14 gegen die Zeitlichkeit der Weltbildung anführt, die eine Veränderung in dem Willen Gottes voraussetze.

[7]) S. S. 418 Anm. 4.

[8]) in carm. aur. prooem. p. 416 a. 417 a; c. 26, p. 478 b u. ö.

Ihren formalen Abschluss erhält die neuplatonische Lehre durch Proclus, den Schüler Syrian's [1]). Seine Theorie der Materie [2]) schliesst sich im ganzen an die Plotin's an. Doch vertritt er in Einzelnem diesem gegenüber eine abweichende Stellung. Freilich ist er auch hier nicht völlig selbständig, sondern hat seine Vorgänger teils an den spätern Neuplatonikern, teils an Aristoteles.

Mit Plotin nimmt Proclus auch im Intelligibeln eine Materie an. Er identificiert dieselbe mit dem Unbegrenzten des Philebus, welchem er den Sitz in der ersten intelligibeln Trias anweist [3]). Wenn aber jenes Unbegrenzte als intelligibele Materie bezeichnet wird, so soll das Missverständnis ferngehalten werden, als gebe es in der intelligibeln Substanz ein form- und gestaltloses Substrat, wie in der sinnfälligen Welt. Das Unbegrenzte bezeichnet dort nicht etwas der Möglichkeit nach Seiendes (τὸ δυνάμει), sondern, wie schon Plotin sagte, die unendliche Kraft [4]), die — für sich bestehende — Allmacht, durch deren Begrenzung das Sein entsteht [5]), und die darum unbegrenzt heisst, weil sie niemals ausgehen kann [6]). Es geht hindurch auch durch die beiden andern intelligibeln Triaden [7]) und so weiter hinab durch alle Entwicklungen aus dem Urwesen bis zu der Materie der Sinnenwelt [8]). Natürlich ist das Unbegrenzte ebensowenig ein ursprüngliches Princip, wie die Grenze. Es ist, wie diese, aus dem Einen [9]), oder, wie es anderswo heisst, aus Gott [10]) hervor-

---

[1]) Dass Syrian eine Hypothesis des platonischen Parmenides (die letzte der von ihm angenommenen fünf) auf die Materie bezog — welche, der idealen Henaden unteilhaftig, doch von der überwesentlichen und einzigen Monade ihren Bestand erhalten habe und erleuchtet werde (Procl. in Parm. VI, col. 1064, 7—12 Cous.[2]) — wurde schon S. 193 Anm. 1 angemerkt. — Über den „Lichtleib" s. S. 418 Anm. 5.

[2]) Über dieselbe vgl. Jules Simon, Histoire de l'école d'Alex. II, 438, 569 f. Vacherot II, 282 ff. 344 ff. Berger bei Bouillet, Les ennéades de Plotin, I, 484 f. Zeller III[3] b, 798 f. 808 f.

[3]) Zeller III[3] b, 798.

[4]) in Eucl. elem. def. I, p. 88, 21—22. 25—26 Friedlein. Vgl. oben S. 410.

[5]) instit. theol. 92; in Plat. theol. III 9, p. 137 u. 138 o. Portus; in Eucl. l. c. p. 88, 22—24. — [6]) Vgl. instit. theol. 94.

[7]) in Plat. theol. III 21 Anf., p. 157. — [8]) in Tim. 117 C. instit. theol. 89 ff.

[9]) de malor. subsist. col. 234, 13—15 Cousin[2].

[10]) in Tim. 117 B; in Plat. theol. III 7, p. 132 m. Vgl. de malor. subsist. col. 235, 25.

gegangen. Durch eine gekünstelte Exegese suchte Proclus diese Auffassung auch in den platonischen Philebus hineinzuinterpretieren [1]).

Ist das Unbegrenzte innerhalb der Idealwelt nur im analogischen Sinne als Materie zu bezeichnen [2]), so findet diese Bezeichnung im eigentlichen Sinne Anwendung auf die intelligibele Materie der Mathematik [3]), der Proclus, wie schon Porphyr und Iamblich, eine besondere Beachtung schenkt. Hinsichtlich ihrer schliesst er sich im ganzen an Aristoteles [4]) an, doch mit denjenigen Veränderungen, welche sich aus der abweichenden platonischen Ansicht über die mittlere Stellung des Mathematischen und den Ursprung der mathematischen Formen in unserm Denken ergeben. Gegen Aristoteles nämlich behauptet er, dass die geometrischen Figuren nicht durch Abstraction von den sinnfälligen Dingen gewonnen seien [5]). Dem widerspreche ausser andern Gründen [6]) die absolute Genauigkeit der mathematischen Figuren, im Gegensatz zu der bloss annähernden Richtigkeit körperlicher Dreiecke, Kreise u. s. w.; ferner die apodiktische Gewissheit mathematischer Sätze [7]). Noch weniger seien Linien, Puncte u. s. w. mit den Stoikern als leere Gedankengebilde zu fassen; vielmehr beweise die Rolle, welche das Weltcentrum, die Weltachse, die Himmelspole spielten, handgreiflich ihre objective Natur und wirkende Kraft [8]). Die mathematischen Gebilde, und zwar sowohl die in unserm Denken befindlichen, wie die in der Körperwelt verwirklichten, müssen darum als Producte der idealen Verstandesbegriffe gefasst werden. Die Seele enthält in sich die Fülle der Begriffe, die von den intellectuellen Urbildern in sie

1) S. S. 188.

2) in Plat. theol III 9, p. 137 u.

3) *νοητὴ ὕλη*: in Eucl. p. 53, 1. 21; 78, 19; 87, 13; 96, 8; 142, 15; *γεωμετρικὴ ὕλη*: ebd. p. 50, 7; 56, 23 (vgl. 48, 16); *φανταστικὴ ὕλη*: ebd. 55, 5; *ὕλη τῶν φανταστῶν*: p. 51, 16; 86, 12. — Ich spreche etwas ausführlicher über diese mathematische Materie, weil dieselbe bei Zeller keine Berücksichtigung gefunden hat.

4) S. S. 291 ff.

5) in Eucl. p. 12, 9; 139, 24.

6) Vgl. z. B. a. a. O. p. 49, 7—12.

7) ebd. p. 12, 14; 49, 17; 140, 4. Man beachte die Übereinstimmung des Grundgedankens mit Kant.

8) ebd. p. 89, 15—90, 11; 91, 21—23. S. oben S. 333. Anm. 2 Schl.

gelangt sind [1]). Sie ist keine leere Tafel, sondern immer beschrieben, indem sie selbst schreibt und vom Nus beschrieben wird [2]). Aber diese Begriffe sind noch nicht die Figuren der Geometrie. Während der Begriff des Kreises einer und in Einheit ist, unausgedehnt und unteilbar, sind die geometrischen Kreise viele an Zahl, verschieden an Grösse, ausgedehnt und teilbar [3]). Woher diese Zerteilung? Sie ist nur dadurch möglich, dass der einheitliche Begriff in eine Materie als das individuierende Princip der Vielheit und Zerteilung eingetreten ist. Da diese Materie innerhalb des Denkens — d. h. hier allgemein der innern Seelenthätigkeit im Gegensatz zur äussern Wahrnehmung — sich findet, so ist sie intelligibele Materie. Andererseits kann sie nicht dem höhern Denkvermögen, dem Verstande, angehören; denn in diesem giebt es keine bloss numerische Vervielfältigung und keine Zerlegung in räumliche Teile. So kommen wir auf diejenige Seelenkraft, welche zwischen Verstand und sinnlicher Wahrnehmung vermittelt, die Phantasie. Weil diese nicht, wie der Verstand, unabhängig vom Körper besteht, sondern ihr Sein im Körper hat, so ist ihr Object ausgedehnt, hat Teile und räumliche Umgrenzung [4]). Dabei ist das Verhältnis von Verstand und Phantasie folgendes. Der Verstand hat die Begriffe des Kreises u. s. w. in sich, aber noch unentwickelt und compliciert (συνεπτυγμένως). Er kann dieselben darum noch nicht anschauen. Deshalb führt er sie, um sie zu entwickeln (ἀνελίττειν), in die Phantasie ein, die „an seiner Schwelle liegt“, d. h. in Einem Bewusstsein mit ihm verbunden ist. Hier bleiben die Begriffe zwar von der Materie des Sinnfälligen noch abgetrennt, finden aber in der φανταστικῇ ὕλῃ Vervielfältigung und Ausdehnung [5]).

Proclus hat uns nicht näher ausgeführt, worin jene Materie innerhalb der Phantasie oder, wie er sich ausdrückt [6]), jener

---

[1]) ebd. p. 16, 4—9; 55, 18.

[2]) ebd. p. 16, 9—13. Vgl. in Alcib. pr. col. 542, 20—23.

[3]) ebd. p. 49, 24 ff. 54, 21—22. Der Gedanke ist, wie auch die folgenden Ausführungen, aristotelisch; s. oben S. 292.

[4]) ebd. p. 51, 20—52, 3; 52, 22 ff.

[5]) ebd. p. 54, 27 ff. Vgl. 52, 22 ff. 55, 8 ff.

[6]) ebd. p. 141, 5 ff.

Spiegel in ihr, der die mathematischen Begriffe auffängt, bestehe. Wenn wir es aber versuchen, seinen Gedanken uns nahe zu bringen, so können wir darin nur die leere Form der Ausdehnung sehen. Da nun nach Proclus diese blosse Form der Ausdehnung nicht von den ausgedehnten Objecten der Sinnenwelt genommen, sondern dem anschaulichen Vorstellen der Phantasie aus sich eigen ist, so erscheint sie als antikes Seitenstück zu der Lehre Kant's von der Raumanschauung als apriorischer Form unseres anschauenden Bewusstseins. Freilich mit vielen einschneidenden, hier nicht weiter zu verfolgenden Unterschieden, die zuletzt alle darin wurzeln, dass dem Proclus trotz seines Apriorismus doch jede Form des subjectiven Idealismus fremd, das Erkennen vielmehr im Parallelismus zur objectiven Wirklichkeit bleibt.

Die sinnfällige Materie endlich bildet die unterste Stufe des Unbegrenzten. Sie wird von Proclus nicht, wie von Plotin, als das letzte Glied einer Stufenleiter gefasst, in der bei steter Abnahme der Vollkommenheit das jedesmal niedere Glied aus dem nächst höhern hervorgeht. Nach dem Vorgange des Iamblich, wie es scheint [1], zieht er vielmehr aus der von Plotin aufgestellten Proportion zwischen der sinnfälligen und der intelligibeln Materie die Consequenz, dass, wie die Formen innerhalb der Erscheinungswelt dem begrenzenden Elemente der intelligibeln Welt, so ihre Materie dem Unbegrenzten in jener entstammen müsse. Aus der Unbegrenztheit, welche in der obersten intelligibeln Trias ihren Sitz hat, resultiert, wie alle Unbestimmtheit, so auch die letzte Unbestimmtheit oder die Materie des Sinnfälligen [2]. Gleich der intelligibeln Materie ist darum auch die aus jener hervorgegangene Materie der Sinnnenwelt ein Werk Gottes; aber nicht des Demiurgen, sondern eines höhern Gottes, der noch über dem Begrenzten und dem Unbegrenzten steht. Der Demiurg findet ja nach dem Timaeus die Materie zur Weltbildung bereits vor [3]. — So hat Proclus den Philebus und den Timaeus mit einander in Einklang gesetzt. Deutlich verrät sich hier die unfreie Art seines Philosophierens, welches im künstlichen Ausgleich selbstgewählter Autoritäten die Wahrheit zu finden vermeint.

---

[1]) S. S. 419 Anm. 1.

[2]) in Tim. 117 A. B. C. 119 D; in Parm. IV, col. 845, 2 ff.: de malor. subsist. col. 234, 13 ff.

[3]) in Tim. 117 A; in Parm. IV, col. 844, 14—15.

Das Bestreben des Proclus, allen Mythen, nicht nur des Volksglaubens, sondern auch der platonischen Dialoge, unter den Begriffen seines Systems eine Stelle anzuweisen, führt zu einer weitern Begriffsspaltung, welche den Hervorgang der Materie aus der Gottheit näher bestimmen soll. Es wird innerhalb der bewirkenden, erzeugenden Urkraft unterschieden: der unsagbare intelligibele Vater, der Vater und Schöpfer, der Schöpfer und Vater, der Schöpfer schlechtweg [1]). Dem erstern entstammt die Materie, welche vor aller Formung als das Allesaufnehmende, Formlose da war (die primäre Materie des Timaeus); von dem zweiten kommt die unregelmässig bewegte Materie (die secundäre Materie des Timaeus); von dem dritten der Gesamtbau der Welt; von dem vierten ihre Erfüllung mit den verschiedensten Arten der Lebewesen [2]). Was nämlich innerhalb der Sinnenwelt am weitesten sich erstreckt, das muss von der höchsten Ursache herrühren, deren Kraft am weitesten reicht. So ahmt die Materie, welche alles durchzieht und in der Potenz zu allem ist, das unsagbare Sein der höchsten Ursache nach, deren Kraft über alles geht [3]). — Von dieser Darstellung weicht eine andere nur scheinbar ab. Da jene vier Ursachen von einander nicht getrennt sind, so kann Proclus an einer andern Stelle sagen, der Weltbildner sei Ursache der Materie kraft der Ur-Einheit, die in ihm ist und durch die er auch Gott sei; durch seine weltbildende Kraft dagegen sei er nicht Ursache der Materie, sondern nur der aus der Materie gebildeten Körper [4]).

Entschiedenen Widerspruch erhebt Proclus gegen die plotinische Lehre von der Materie als dem Urbösen. Hier steht er dem Tyrier Maximus [5]) näher als dem Plotin. Jene Ansicht führe dazu, entweder zwei erste Principien anzunehmen, was dem Begriffe des Ersten widerstreite, oder Gott zur Ursache des Bösen zu machen [6]). Da die Materie aus Gott stammt und zur Weltbildung notwendig ist, so ist sie nicht böse. Andererseits ist sie, welche die unterste Stelle von allem einnimmt und daher für nichts Gegenstand des Strebens bilden kann, auch kein Gut. Sie ist

[1]) Diese Unterscheidungen sind durch Ausdeutung von Plat. Tim. 18 C: τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός gewonnen.

[2]) in Parm. IV, col. 844, 13—21.

[3]) in Parm. IV, col. 845, 2—15. Über jenen allgemeinen Satz von der Wirkung des Höhern vgl. in Tim. 117 E—F. Zeller III[3] b, 791.

[4]) in Tim. 117 E. — [5]) S. S. 377.

[6]) de malor. subsist. col. 230, 27—231, 24.

mithin — nach der stoischen Formel — weder böse noch gut; sie gehört vielmehr zu dem Notwendigen [1]). Denn ohne die Materie wäre eine Weltbildung nicht möglich, weshalb sie auch Plato als Mutter, Wärterin und Mitursache bezeichne [2]). Die Maasslosigkeit der Materie aber macht sie nicht zu einem Bösen, weil dieselbe, obgleich selbst des Maasses entbehrend, sich diesem doch nicht widersetzt, vielmehr nach ihm verlangt [3]). Dieses Verlangen der Materie nach der Form oder dem Guten, diese unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Aufnahmefähigkeit, eignet der Materie von ihrem Ursprunge her, in welchem die Überfülle der schöpferischen Kräfte sich findet [4]). Gerade dadurch ist dieselbe neben der weltbildenden Kraft der Ideen — Proclus geht, gleich Plotin [5]), durch die Fassung dieser als wirkender Kräfte, über Plato hinaus — und neben der Güte, welche als Ursache der Einung das Wirkende und das Aufnehmende zusammenbringt, eine der drei Ursachen, welche die Teilnahme der Sinnenwelt an den Ideen herbeiführen [6]). So erklärt sich auch der Wechsel in den sinnfälligen Dingen; denn da die Materie, die der Möglichkeit nach alles Seiende ist, nach allem Seienden verlangt, gleichwohl aber nicht überall an allem wirklich teilhaben kann, so nimmt sie bald diese, bald jene Gestaltung an [7]). — Die Ursache des Üblen aber ist überhaupt nicht eine, wie Gott die eine Ursache alles Guten ist; sie ist verschieden für die Seelen und die Körper [8]). Die Schwäche und der Fall der Seelen aber rühren, obwohl nach Proclus alle Übel der Seele von aussen kommen sollen [9]), doch nicht von der Materie her. Jener Fall erfolgte vor der Verbindung mit der Materie [10]). — Diese Bestimmungen hindern indes den Proclus nicht, nach der gewöhnlichen neuplatoni-

---

[1]) in rempubl. p. 358 unten, ed Grynaeus; de malor. subsist. col. 231, 24 ff. 234, 13 ff. 236, 9 12; 233, 4 ff. 239, 19 ff.

[2]) de malor. subsist. col. 234. 1. Damit vgl. man die Abschwächung dieser platonischen Ausdrücke bei Plotin. enn. III 6, 19. p. 243, 15 ff.

[3]) de malor. subsist col. 232, 8 31.

[4]) in Parm IV. col. 845, 10—15. — [5]) S. S. 408.

[6]) in Parm. IV, col. 845, 25—29. Vgl. die ganze col. 842, 15 anhebende Ausführung. — [7]) in Parm. IV, col. 843, 18 ff.

[8]) de malor. subsist. col. 250, 6 ff.; in rempubl. p. 359 oben, ed. Gryn. Das Weitere über das Übel bei Zeller III^{3} b, 811 f.

[9]) in Alcib. pr. col. 544, 21—23.

[10]) de malor. subsist. col. 232, 32—233, 15.

schen Auffassung in der Materie, deren Hässlichkeit nur durch erborgten Schmuck überkleidet ist[1]), doch auch wieder die Ursache der Schwächung und Verunreinigung der reinen Formen zu erblicken[2]).

Hatte sich Proclus durch diese naturalistische Rehabilitierung der Materie gegenüber der ganz vom ethischen Interesse beherrschten Auffassung Plotin's einigermaassen dem Stoicismus genähert, so erscheint es begreiflich, dass auch der physische Begriff des Stoicismus von der Materie unter seinen Schülern einen Anhänger fand. Es ist der schon früher genannte Pericles der Lyder, welcher die Materie mit den Stoikern als qualitätslosen Körper fasst und darin auch die Meinung des Plato und des Aristoteles erblickt[3]). Doch steht derselbe mit dieser Ansicht ganz vereinzelt in der neuplatonischen Schule.

Den Gedanken des Proclus, dass der Demiurg nur durch das Eine in ihm die Materie hervorbringe[4]), finden wir variiert bei Damascius. Nach diesem ist die über dem Demiurgen stehende „vorbildliche Ursache“ Princip der Materie kraft des Einen in ihr[5]).

Der Widerspruch des Proclus gegen die Lehre von der Materie als dem Urbösen wirkt auch auf die Folgezeit nach. Wenigstens die dualistische Gegenüberstellung Gottes als des guten, der Materie als des bösen Princips wird auf das entschiedenste

---

[1]) de mal. subsist. col. 226, 25–28 (vgl. Plot. enn. I 8, 15; s. o. S. 416).

[2]) in rempubl. p. 38, 35; 39, 30 Schöll (in: Anecdota varia Graeca et Latina, ediderunt Rud. Schoell et Guil. Studemund. Vol. II. Berol. 1886); in Eucl. p. 130, 3 u. 5.

[3]) Simpl. in phys. I, p. 227, 23 ff. S. S. 152, 1. — [4]) S. S. 152 238.

[5]) Damasc. *ἀπορίαι καὶ ἐπιλύσεις* (s. S. 193 Anm 1) bei Eyssenhardt, Mittheilungen aus der Stadtbibliothek zu Hamburg I (1884) S. 25 (vgl. de princ. c. 36, p. 100 Kopp. c. 86, p. 249). — Von den sonstigen Ausführungen des Damascius über die Materie möge ausser dem S. 193 Anm. 1 Berichteten noch Folgendes angemerkt sein. Die Materie ist, als unterste Einheit, der Gegensatz der obersten, über alles erhabenen (de princ. c. 7, p. 20; c. 91, p. 281). Obwohl in sich bestimmungslos, ist sie doch von der Form verschieden, da die letztere eine unterscheidende Bestimmung einschliesst (ebd. c. 28, p. 70—71. c. 38, p. 103. Vgl. Plotin. enn. I 8, 6). Wegen dieser ihrer Beziehung zur Form geht sie als Grundlage der letztern aus derselben Ordnung hervor, wie jene (ebd. c. 40, p. 109; vgl. c. 38, p. 100) — wenn auch nicht aus der gleichen formalen Seite dieser, wie die zu Anfang dieser Anm. citierte Stelle lehrt. Der Syncretismus dieses Ausläufers des Neuplatonismus zeigt sich, wenn er zwischen den Bezeichnungen der Principien als *μονάς* und *δυὰς ἀόριστος* oder *πέρας* und *ἄπειρον* oder *ἕν* und *πολλά* beliebig wählen lässt (ebd. c. 43, p. 115 und c. 51 p. 136).

bekämpft. Mitgewirkt hat dabei der Gegensatz gegen orientalische Religionssysteme. War schon Plotin den gnostischen Neigungen einiger seiner neuplatonischen Freunde entgegengetreten, so eifert Ammonius, der Schüler des Proclus, auf das lebhafteste gegen die „unseligen", „gottverhassten" Manichäer, die neben dem guten ein böses Princip in der Welt annahmen [1]). Ist hier nicht ausdrücklich die Ansicht angegriffen, dass gerade die Materie das Urböse sei, so richtet sich gegen diese mit aller Deutlichkeit die Polemik des Simplicius. Dieser bekämpft die „Heterodoxen", welche, indem sie ihre eigenen gottlosen Meinungen mit den Lehren der Alten verquicken, die Materie als das ungewordene, dem Guten sich entgegenstemmende und es bekämpfende Princip des Bösen betrachten [2]). Mit Proclus und gegen Plotin betont er, dass das letzte in der Entwicklung des Guten nicht ein Böses sei, sondern ein Notwendiges. Obwohl nicht an sich begehrenswert, seien Materie und Beraubung für das Ganze doch ebenso notwendig, wie unter Umständen Schröpfen und Brennen für die Gesundheit [3]).

Innerhalb der westlichen Hälfte des Römerreiches dagegen bleibt der Neuplatonismus bei der innerhalb des Platonismus hergebrachten Auffassung von der Materie als dem Grunde des Bösen stehen. So Macrobius [4]) und Chalcidius [5]). Es lag das um so näher, als jene Männer [6]), ebenso wie Marcianus Capella [7]) und Boëthius [8]), mit dem neuplatonischen ein starkes neupythagoreisches Element verbinden.

---

1) Asclep. in met. IV, p. 292, 37 Hayduck. Vgl. ebd. p. 271, 33.

2) Simpl. in phys. I, p. 249, 14—250, 5; p. 256, 25—28.

3) Ebd. p. 249, 19—26.

4) Macrob. in somn. Scip. I 6, 9; 12, 7. 10. 12.

5) Chalcid. in Tim. c. 297, p. 325 Wrobel.

6) Macrob. in somn. Scip. I 6, 7 ff. Chalcid. in Tim. 295 ff.

7) Marc. Cap. lib. VII (de arithm.) §. 733.

8) Boëth. de arithm. an zahlreichen Stellen. — Eigentümliches bietet die Lehre des Boëthius von der Materie nicht. Mit Aristoteles lehrt er, dass die Materie nichts actu, alles potestate sei (περὶ ἑρμ. ed. secund. III 9, T. II, p. 238, 10 Meiser). Daher kommt aus ihr, was an den Dingen Potentielles ist (ebd. p. 238, 21—22 229, 14). Nicht durch einen eigentlichen Begriff ist sie zu erfassen, sondern, wie Gott, nur aliquo modo, nämlich ceterarum rerum privatione (contr. Eutychen et Nestorium c. 1, p. 189, 12—14 Peiper. Mit Usener und Krieg halte ich die Schrift für echt). Den Neupythagoreern folgt er, wenn er de arithm. I 27 aus dem Unbegrenzten (infinitum) alles Üble ableitet.

Verzeichnis
einiger kritisch oder exegetisch behandelten Stellen.

Namen- und Sach-Register.

Verbesserungen und Zusätze.

S. XI Z. 9 statt Doxographie lies: Doxographi.

„ XV „ 4 v. u. hinter „Syrian" setze ein Punctum.

„ 6 Z. 12 v. u. statt: bestimmten lies: bestimmte.

„ 16 Anm. 1 Z. 3 statt Anaximander lies: Anaximenes; letzte Z. statt: Anaximander's lies: des Anaximenes.

„ 17 Z. 3 v. u. statt: [6]) lies: [3]).

„ 40 „ 1 v. u. statt: al. lies: anal.

„ 48 Anm. 1 zu dem Citat aus Asclepius füge hinzu: p. 41, 30 ed. Hayduck (Berol. 1888).

„ 50 Anm. Z. 3 v. o. Hinter „geboten werden" ist die Schlussklammer ausgefallen.

„ 58 Anm. 3. Z. 5 statt: Letztere lies: Erstere; Z. 6 statt: ersteren lies: letzteren.

„ 59 Z. 1 hinter „dieses" ergänze: bedeute.

„ 59 „ 9 hinter „Plato" ergänze: und den Stoikern.

„ 64 Anm. 1 lies: v. 20—23 Stein.

„ 67 Z. 1 v. u. lies: ἀλλ'.

„ 73 Überschrift lies: Verhältnis zu Empedocles

„ 77 Z. 10 v. u. lies: Vorstellung.

„ 94 Anm. 3. Vgl. dazu auch S. 321 Anm. 2.

„ 110 „ 6. Zu den Litteraturangaben ist jetzt hinzuzufügen J. A. Kilb, Platon's Lehre von der Materie. Marburg 1887. Die Aufstellungen dieser Schrift haben bereits von Zeller, Archiv f. Gesch. d. Philos. II. 1889. S. 700—702 ihre Widerlegung erfahren.

„ 114 „ 1. Auch Plutarch. de def. orac. c. 10, p. 414 F bemerkt, dass der Name ὕλη erst nachplatonisch ist (ὃ νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσι).

„ 128 Z. 1 v. u. statt: calumm. lies: calumn.

„ 152 „ 17 v. o. statt: vierte lies: dritte; Z. 19 statt: dritte lies: vierte.

„ 169. Auch Syrian wollte die platonische Theorie der Elementarkörper nicht mathematisch gefasst, sondern auf die schöpferischen Naturkräfte bezogen wissen; vgl. Syrian. in Arist. metaph. XIII, p. 881 b 24—27 Usener.

„ 181 Anm. 1. Zu dem Citat aus Philoponus füge hinzu: p. 516, 3 Vitelli (Berol. 1888). Ebd. Anm. 3 füge hinzu: p. 524, 13 Vitelli, ebenso Anm. 5: p. 516, 7. 518. 15. 524, 15 Vitelli.

„ 187 Z. 17 v. o. muss die Überschrift die Bezeichnung d haben.

S. 187 Z. 21 v. o. statt: es es lies: er es.
„ 189 „ 2 v. o. statt: 4. lies: 5.
„ 193 Anm. 1. Z. 5 statt: p. 310 lies: p. 31.
„ 210 „ 1. Zu den Litteraturangaben kann noch nachgetragen werden: Joh. Scherler, Darstellung und Würdigung des Begriffs der Materie bei Aristoteles. Dissert. von Jena. Potsdam 1873.
„ 241 Anm. 1 letzte Z. statt: ausgeführt lies: aufgeführt.
„ 245 Z. 16 v. o. statt: sublunasischen lies: sublunarischen.
„ 272 Anm. 1 statt: 237 lies: 236.
„ 305 „ 3 Z. 1 lies: τό.
„ 305 „ 9 „ 1 ist das Punctum hinter fr. 296 zu streichen.
„ 307 „ 8 „ 2 ist das Punctum hinter ἀπαθής zu streichen.
„ 318 „ 1 „ 2 v. u. lies: εἰς.
„ 325 „ 4 „ 6 v. u. hinter „Coteler." füge hinzu: ed Clericus. Amstel. 1724.
„ 341 „ 8 statt: S. 295 Anm. 1 lies: Anm. 4.
„ 352 „ 3 Z. 1 statt: p. 1053 Γ lies: p. 1053 F.
„ „ „ „ „ 2 statt: f. 55 E lies: f. 55 Γ
„ 356 „ 5 Z. 1. v. u. ist dieselbe Ausgabe der Cotelier'schen Arbeit gemeint, wie S. 325 Anm. 4.
„ 402 „ 2. Bei den Litteraturangaben ist ausgefallen: Arthur Richter, Neuplatonische Studien. Darstellung des Lebens und der Philosophie des Plotin. 1867. Heft II. S. 42—43; Heft III S. 94—103; Heft V S. 16—20.